



# فہرست مضامین

- ادب - نقد حیات صفحہ نمبر
- حالی اور جدید غزل ۱
- حالی اور استعارے کا خوف؟ ۹
- ترقی پسند تحریک اور اقبال ۲۰
- اقبال کی شاعرانہ اور فلسفیانہ فکر ۴۶
- پریم چند، ترقی پسندی اور جدیدیت ۵۴
- کفن اور نئی حقیقت نگاری ۶۶
- موجودہ عہد میں جلیسل کی شاعری کی مقبولیت ۶۷
- بیدی کی نفسیاتی بصیرت ۸۸
- جلیسین مرے دریکے میں ۹۷
- محمد دوم حمی الدین کی شاعری ۱۱۲
- جدیدیت اور عصری تنقید کا بحران ۱۳۸
- استعارہ اور اس کے بہرہ ۱۵۰
- اردو املا اور رسم خط کا ایک مسئلہ ۱۶۱
- تبصرہ نگاری ۱۶۸
- نقاد اور تخلیق کار ۱۷۳
- دکنی ادب کا اولین محقق - گارساں دتاسی ۱۸۰

# انتساب

اپنے چھوٹے لڑکے سلمان یوسف سرمست کے نام  
جس سے بڑی اُمیدیں وابستہ ہیں۔

# ادب۔ نقد حیات

ادب زندگی کا ایک منظر ہے۔ اس لیے ادب کا تعلق زندگی سے بہر حال اور بہر صورت اٹوٹ رہتا ہے۔ ادب کسی نہ کسی انداز میں زندگی کی تنقید کر سہے۔ زندگی کی تحسین، زندگی کی عکاسی، زندگی کی تعبیر حدیہ کہ زندگی سے فرار یہ تمام باتیں ”نقد حیات“ ہی میں مشاغل رہتی ہیں، ادب برائے ادب ہو یا ادب برائے زندگی دونوں ہی ”براہ زندگی“ وجود میں آتے ہیں، یہ دونوں نقاط نظر ایک صحیح ہیں لیکن اپنی انتہائی صورت میں دونوں ہی غلط ہو جاتے ہیں یہ اختلاف شاید اس وقت پیدا ہوتا ہے۔ جب ہم ادب اور زندگی دونوں کی یگرائی اور گہرائی پر یقین نہیں رکھتے ہوں۔

اُردو کے ایک معروف نقاد نے جب میری اس کتاب کے عنوان کے تعلق سے دریافت کیا تو میں انہیں بتایا کہ میری کتاب کا عنوان ”ادب۔ نقد حیات“ ہو گا۔ وہ کچھ چسپاں رہے جیسے ہوئے۔ اس وقت مجھے احساس ہوا کہ وہ ”آئینہ نو“ میں بالکل اسی طرح جکڑے ہوئے ہیں جس طرح بعض ”طرز کہن“ پر اڑے ہوئے ہیں۔ ادب میں یہ صورت حال پیدا ہوتی ہے تو اس کی بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ایسے لوگ ادب، زندگی اور تنقید کا یا تو بڑا محدود تصور رکھتے ہیں۔ یا پھر اپنے آپ کو منوانے اور نمایاں کرنے کے لیے ایک ایسے سوسائٹل نظر یہ کا سہارا لیتے ہیں جو سب کو ان کی طرف متوجہ کر سکے۔

جی۔ ایس۔ ایلٹ نے تنقید کو سانس کی طرح ناگزیر سمجھا ہے۔ یہ بات اس قدر سچی اور درست ہے کہ اس سے کوئی بھی صاحب عقل انکار نہیں کر سکتا۔ زندگی کے ہر ایک عمل میں

خواہ وہ کتنا معمولی کیوں نہ ہو ہم تنقید سے کام لیتے ہیں۔ سانس لینے میں بھی ہمارا تنقیدی عمل جاری رہتا ہے۔ پھر یہ کس طرح ممکن ہے کہ ادب، فقہ حیات سے عاری ہو۔ اس لیے یہ سمجھنا کہ ادب زندگی کی تنقید نہیں کرتا ہے۔ کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔

عام طور پر اردو تنقید دو انتہاؤں کے درمیان گھومتی رہتی ہے۔ ایک طرف تو ادبی قدروں پر اتنا زور دیا گیا کہ زندگی کی قدروں کی اہمیت نہیں رہی اور کبھی زندگی کے تقاضوں کو اتنا اور اس طرح پیش کیا گیا کہ ادبی قدریں پامال ہوتی رہیں۔ حالانکہ ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اعلیٰ درجے کا ادب نہ زندگی کی قدروں سے انحراف کرتا ہے نہ ادبی قدروں سے اس لیے دنیا میں بہت سے شاعر اور ادیب ایسے گزرے ہیں جن کا ادب خاص مقاصد کی ترجمانی کرتا ہے۔ اسی طرح ایسے بھی شاعر اور ادیب ہیں جن کی تخلیقات کسی خاص مقصد کو پیش نہیں کرتیں، لیکن اس کی وجہ سے دونوں کی عظمت اور اہمیت میں کبھی فرق نہیں آیا ہے۔ عظیم ادب لازمی طور پر اپنی قدروں پر بھی پورا اثر رکھتا ہے اور زندگی کی قدروں کو بھی پورا کرتا ہے۔ البتہ دوسرے درجے کا ادب جب ادبی قدروں کا حد زیادہ خیال رکھتا ہے تو زندگی کے تقاضوں کو فراموش کر دیتا ہے اور جب زندگی کا ساتھ دیتا ہے تو ادبی قدروں سے روگردانی کرتا ہے اس لیے ایسے ادب میں ہی توازن کو برقرار رکھنے کی شدید ضرورت ہوتی ہے۔ ایسا ادب اسی وقت اپنی قدر و قیمت پیدا کر سکتا ہے جبکہ وہ احتیاط سے کام لے کر ادب اور زندگی دونوں کے تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کرے۔

زیر نظر کتاب میں جو مضامین شامل ہیں وہ مختلف موقعوں پر لکھے گئے ہیں۔ ان میں سے کئی مضامین اہم سیناروں میں بھی پڑھے گئے ہیں۔ اس پر بحث بھی ہوتی اور میرے لفظ نظر سے اختلاف بھی کیا گیا ہے۔ مجھ سے جہاں تک ہو سکا ہے میں نے پورے خلوص اور دیانت داری سے جو کچھ غمخس کیا ہے اسے بیان کر دیا ہے۔ اس سے اختلاف یا اتفاق کرنے

کا ہر ایک کو حق حاصل ہے لیکن اس کتاب کے پڑھنے والوں سے میری ایک درخواست ہے کہ وہ کھلے ذہن کے ساتھ ان مضامین کا مطالعہ کریں۔ جب ہم ذہن کے درتے بند رکھ کر کسی کتاب کا مطالعہ کرتے ہیں تو کسی صحیح نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے۔ اگر یہ مضامین آپ کو بنی موضوعات پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ ان کے بارے میں غور کرنے پر آمادہ کر سکیں تو میں سمجھوں گا کہ مجھے اپنی کوشش و کاوش کا صلہ مل گیا۔ خدا کرے کہ مجھے اپنی سعی میں خاطر خواہ کامیابی حاصل ہو۔

جوسف اسرہست

”کنعان“ روڈ نمبر ۱۲، بنجارہ ہلز

حیدرآباد ۳۴



# حالی اور جدید غزل

آج جدید اُردو غزل جو کچھ بھی ہے وہ حالی کی دیوقامت شاعری اور تنقیدی شخصیت کے سایہ میں پل کر جوان ہوئی ہے۔ اُردو غزل کو ایک نئی راہ دکھانے اور اس پر گامزن کرنے میں حالی کی خدمات کا جیسا کہ چاہیئے اعتراف نہیں کیا گیا۔ ہماری تنقیدی روش کا المیہ یہ ہے کہ ہم اکثر اوقات تقلیدی انداز ہی کو اختیار کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ہم کسی بھی شاعر، ادیب یا نقاد یا کتاب کا مطالعہ کرتے ہوئے تقلیدی عینک کو استعمال کرتے ہیں۔ ایک بات جو مشہور ہو جاتی ہے اسے آنکھ بند کر کے ماننے لگتے ہیں معلوم نہیں کب اور کس نے یہ بات بھی تھی کہ حالی نے مقدمہ شعروشائری میں غزل کی مخالفت کی ہے۔ اب اُردو کے کم و بیش سبھی نقاد اس مفروضے کو سامنے رکھ کر حالی کی مخالفت بل کر رہے ہو گئے۔ ان کے جواب میں کتابیں لکھی جانے لگیں۔ مولوی عبدالرحمن کی ”مرآۃ الشعر“ ہو یا منصور حسن ادیب کی ”ہماری شاعری“ یا یوسف حسین خاں کی ”اُردو غزل“ یا کوئی اور کتاب ان سب میں کہیں واضح طور پر کہیں ڈھکے چھپے انداز میں یہ احساس کا قریب نظر آتا ہے۔ حالی نے جو غزل کی مخالفت کی ہے یا اسے ختم کرنے کی جو ہم شروع کی ہے اس کے تدارک کے لئے کچھ نہ کچھ کرنا چاہیئے۔ اس سلسلے میں ہزاروں تنقیدی مضامین لکھے گئے ہیں وہ الگ ہیں۔ آج تک بھی یہ سلسلہ

جاری ہے۔ ترقی پسند تحریک نے حالی کو جزوی طور پر مقبول کر کے اس مخالفانہ انداز کو اور ہوا دی۔ انہوں نے ایک دوسرے مفروضے پر کام کیا۔ انہوں نے یہ سمجھا کہ حالی چونکہ مواد کو اہمیت دیتے ہیں لہذا وہ طرز بیان اور طرز اظہار کو اہمیت نہیں دیتے۔ گویا وہ مواد ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں۔ ہمارے جدید ترین نقاد بھی اسی دہرے سے حالی سے خفا رہتے ہیں۔ اُن کی خفگی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ حالی شاعری اور ادب کو ادبی نقطہ نظر سے نہیں صرف اخلاقی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ ان سارے مغالطوں کا سبب حالی کو جزوی طور پر دیکھنے کا نتیجہ ہے۔

حالی کو جزوی طور پر نہیں کلی طور پر دیکھنے کی ضرورت ہے۔ حالی کو جو جزوی طور پر دیکھا جاتا ہے اس کی سب سے روشن اور کھلی مثال یہ ہے کہ جب ”مقدمہ شعری“ سے بحث ہوتی ہے تو ”یادگار غالب“ اور ”حیات سعدی“ کو بالکل فراموش کر دیا جاتا ہے۔ غزل کے بارے میں حالی کے نقطہ نظر کو ان دونوں کتابوں کو بھی سامنے رکھے بغیر سمجھا ہی نہیں جاسکتا۔ حالی کو غزل کا مخالف ”مقدمہ شعری“ کی بعض باتوں کو سامنے رکھ کر قرار دیدیا جاتا ہے۔ یہ بات کہتے ہوئے کسی نے بھی اس حقیقت کو سامنے رکھنے کی تکلیف گوارا نہیں کی جو غالب کا معروف ہو وہ غزل کا منکر کیونکر ہو سکتا ہے۔

غالب کا اہم ترین شعری سرمایہ غزل کے سما کیا ہے۔ حالی غالب کی شاعری کو خود ان ہی کے الفاظ میں ”دارالخلافہ“ کے اخیر درد کا ایک عظیم بالشان واقعہ کہتے ہیں۔ غالب کی شاعری کو ”یادگار غالب“ میں حالی نے خراج تحسین پیش کیا ہے۔ وہ حقیقت میں اردو غزل گوئی کے اس امکان اور اردو غزل کے اس انداز کو پیش کیا گیا ہے جو غالب کی غزل میں پوری تاب و توانائی کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ اسی طرح وہ ”حیات سعدی“ میں صرف اس سعدی کے معترف نہیں ہیں جس نے گلستان و بوستان کھیں بلکہ اس

سعدی کی عظمت کے قائل ہیں۔ جس نے بقول خود اُن کے ”غزل کو ایسا رنگین اور  
 بامزہ کر دیا ہے کہ لوگ قصیدہ اورثنوی کو چھوڑ کر غزل پر ٹوٹ پڑے۔“  
 حالی کو غزل کا مخالف صرف اس بنا پر قرار دے دیا گیا کہ وہ اُردو غزل کی  
 اصلاح چاہتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انہوں نے اُردو غزل گھڑی کی ہی نہیں  
 اُردو شاعری کی عام روش پر اعتراض کیا ہے۔ اور بجا طور پر کیا ہے۔ صرف اس  
 لئے کہ وہ اُردو شاعری میں انقلاب لانا چاہتے تھے اور غزل کو صحیح معنوں میں  
 جدید بنا نا چاہتے تھے وہ اس کی فرسودگی اور تقلیدی انداز سے نالاں تھے۔ حالی  
 اس پوری شاعری کو جس میں کوئی معنوی خوبی ہوتی ہے نہ طرزِ ادا کی خوبی  
 ”ناپاک دفتر“ کہتے ہیں۔ ورنہ وہ غزل کے مخالف نہیں نہ منکر۔ انہوں نے مقدمہ  
 شعرو شاعری میں غزل کی اس زمانے میں جو حالت تھی اس کے پیشِ نظر یہ کہا ہے کہ  
 ”غزل کی حالت فی زمانہ نہایت ابتر ہے۔ وہ محض دورِ از کار صنف معلوم ہوتی ہے۔  
 ”حالی نے غزل کو دورِ از کار صنف معلوم ہوتی ہے؟“ کہا ہے۔ یہ نہیں کہا ہے کہ وہ  
 دورِ از کار صنف ہے۔ جس کا صاف طور پر یہ مطلب ہے کہ وہ حقیقتاً ایسی نہیں  
 ہے جس کا ثبوت فوراً ہی ان کے اس جملے سے مل جاتا ہے۔ چونکہ شاعر کو مبسوط اور  
 طولانی مسلسل نظمیں لکھنے کا ہمیشہ موقع نہیں مل سکتا اور اس کی قوتِ تمثیل بے کار  
 بھی نہیں رہ سکتی اس لیے بسیط خیالات جو وقتاً فوقتاً شاعر کے ذہن میں فی الواقع  
 گزرتے ہیں یا سادہ کیفیات جن سے اس کا دل رزومرہ کسی واقعہ کو سن کر یا کسی  
 حالت کو دیکھ کر سچ مچ متکشف ہوتا ہے۔ ان کے اظہار کا کوئی آگہ غزل یا رباعی یا  
 قطعہ سے بہتر نہیں ہو سکتا۔“ حالی نے سب سے پہلے یہ بات محسوس کی تھی کہ اگر  
 غزل کو زندہ رکھنا ہے تو اس کو بدلنا ہو گا۔ اس کو جدید بنا نا ہو گا۔ اسی لئے حالی

اعلان کرتے ہیں۔

”زمانہ بآوازِ بلند کہہ رہا ہے کہ یا عمارت کی ترمیم ہوگی یا عمارت خود نہ رہے گی۔“

حالی نے غزل کی ترمیم کرنے کے لئے جو اصلاحی تجاویز پیش کیں اس سے یہ سمجھ لیا گیا کہ حالی غزل کے مخالف ہیں اور اس کے سب سے بڑے معترض۔ حالانکہ وہ صاف طور پر لکھتے ہیں :-

”ہم بجائے اس کے کہ غزل کے موجودہ طریقے پر نکتہ چینی کریں زیادہ مناسب سمجھتے ہیں کہ عام طور پر اس کی اصلاح کے متعلق اہل وطن کی خدمت میں مشورے پیش کریں۔“

حالی نے غزل کی اصلاح کے لئے جو تجاویز پیش کیں وہی آج بھی جدید غزل کا اعلان نامہ بنی ہوئی ہیں۔ آج کا کوئی بھی قابل ذکر شاعر ایسا نہیں ہے جس نے شعوری یا غیر شعوری طور پر ان کو اختیار نہ کیا ہو۔ خود حالی کی غزل گوئی اس کی پہلی مثال ہے۔ انہوں نے ”مقدمہ شعرو شاعری“ میں نئی غزل گوئی کے جو اصول پیش کئے ہیں انہیں عملی طور پر بکرت کے بھی دکھایا ہے۔ حالی رفتہ رفتہ ہر اعتبار سے غزل کو بدلنا چاہتے تھے۔ حالی کے تعلق سے اس سلسلے میں یہ بھی غلط فہمی ہے کہ وہ عشق و عاشقی کو غزل میں یا شاعری میں جگہ دینا نہیں چاہتے۔ حالانکہ حالی نے صاف الفاظ میں یہ بات کہی ہے :-

”اگر غزل میں عشق و محبت کی چاشنی نہ دی جائے تو بحالتِ موجودہ میں اس کا سر سبز ہونا ایسا ہی مشکل ہے جیسا شراب میں سرکہ بنا جانے کے بعد سرد قائم رہے۔“

حالی عشق اور تفسیق میں فرق کرتے ہیں۔ وہ عشق کو نہیں تفسیق کو بُرا سمجھتے ہیں۔ وہ ایسی غزل گوئی کے مخالف ہیں جو تقلید عاشقانہ ہوتی ہے۔ حالی، فیض کے دو عشق کو ہی نہیں بلکہ ہر قسم کے عشق کو غزل میں جگہ دینا چاہتے ہیں۔ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ غزل میں ہر قسم کا جذبہ اور تجربہ بیان ہو سکتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ وہ سچا ہو۔ وہ لکھتے ہیں :-

”جس بات کا سچا جوش اور ولولہ دل میں اُٹھے خواہ اس سماعتِ نثری  
یا غم یا حسرت یا ندامت یا توکل یا قناعت یا نفرت یا رنج یا انصاف  
یا غصہ یا تعجب یا امید یا ناامیدی یا شوق یا انتظار یا سب وطن  
یا قومی ہمدردی یا حمایت دین و مذہب یا دنیا کی بے ثباتی اور موت کا  
خیال یا کوئی جذبات انسانی میں سے اس کو غزل میں بیان  
کر سکتے ہیں“

کیا آج کوئی اس حقیقت سے انکار کر سکتا ہے کہ آج کی جدید ترین غزل گوئی میں حالی کے ان خیالات کی عملی شکل ملتی ہے۔ اقبال سے لے کر آج تک کوئی بھی ایسا شاعر نہیں ہے جس نے حالی کی تجاویز کو اپنا بے بغیر غزل میں کوئی اہم کارنامہ انجام دیا ہو۔ حالی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کہا تھا۔ ”غزل کو با اعتبارِ زمین اور خیالات کے جہاں تک ممکن ہو وسعت دینی چاہیے۔“ حالی کا بنیادی مقصد یہ تھا جو لہجہ میں مکمل طور پر کامیاب ہوا۔

اُردو تنقید نے حالی کے بنیادی مقصد کو اہمیت نہیں دی بلکہ بعض ضمنی اور فردی باتوں پر اپنی توجہ مبذول رکھی۔ غزل کے سلسلے میں حالی مواد کے ساتھ طرزِ بیان کو بھی بے انتہا اہمیت دیتے ہیں۔ حالی ’میر کے“ چاک گریبان“ والے شعر کی بے انتہا

تعریف اس کے مواد کی بنا پر نہیں صرف اس کے طرزِ ادا کی وجہ سے کرتے ہیں۔ وہ یہی کہتے ہیں کہ اگر صرف طرزِ ادا کی بنا پر آپ کسی مضمون کو اعلیٰ بنا سکتے ہوں تو اس مضمون کو لینے میں کوئی قیامت نہیں لیکن اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو پھر ایسا مضمون لینا چاہیے۔ جس میں کوئی جذبات یا ندرت ہو۔ حالی کا مواد کی اہمیت کو واضح کرنا اس لئے بھی ضروری تھا کہ قدیم تنقید نے مواد کو یکسر فراموش کر کے طرزِ اظہار اور طرزِ بیان ہی کو سب کچھ بنا دیا تھا۔ یہ رویہ غزل کے لئے اس لئے بھی ہلک تھا کہ اب پانچاں مضامین کو جذبات ادا سے چمکا دینا ممکن نہیں رہا تھا۔ حالی، غالب کی عظمت کے اس لئے قائل ہیں کہ غالب نے مضامین ہی سے نہیں بلکہ ہر مضمون کو ندرت بیان سے بے پناہ بنا دیا۔ حالی شعر و ادب میں اگر اخلاقی نقطہ نظر ہی کو سب کچھ سمجھتے تو غالب کی شاعری کو اتنا عظیم خراج عقیدت اور خراج تحسین پیش کرتے۔ حالی نے طرزِ بیان کی اہمیت کو اپنی تصانیف میں جگہ جگہ جس طرح سے ظاہر کیا ہے اس کے لئے ایک ضخیم مقالہ بھی ناکافی ہو گا۔ غالب کی رندِ مشربی اور عشقِ بازی حالی کے نزدیک صرف اسی لئے قابلِ قبول ہی نہیں قابلِ احترام بھی ہے کہ اس میں ان کی شاعری کا ملکہ ظہور کرتا ہے۔ ”یادگار غالب کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں:-

”اصل میں مقصود اس کتاب کے لکھنے سے شاعری کے اس عجیب و غریب

ملکے کا لوگوں پر ظاہر کرنا ہے جو خدا نے تعالیٰ نے مزا کی فطرت

میں ودیعت کیا تھا جو کبھی نظم و نثر کے پیرائے میں کبھی طراقت اور

بزلہ سخن کے روپ میں کبھی عشقِ بازی اور رندِ مشربی کے لباس

میں کبھی تصوف اور حبِ اہل بیت کی صورت میں ظہور کرتا تھا۔“

حالی طرزِ بیان سے مضمون کو اچھوتا بنا دینے کو بھی کمالِ شاعری سمجھتے ہیں۔ مقدمہ

یہ بھی انہوں نے نہایت ہی وضاحت کے ساتھ یہ بات پیش کر دی ہے۔ لکھتے ہیں۔  
 ”و اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح شعر میں جدت پیدا کرنی  
 اور ہمیشہ نئے اچھوتے مضامین پر طبع آزمائی کرنی شاعر کا کمال ہے  
 اسی طرح ایک ایک مضمون کو مختلف پیرایوں اور متعدد اسلوبوں  
 میں بیان کرنا بھی کمال شاعری میں داخل ہے“ وہ سعدی شیرازی  
 کو غزل کا پیغمبر سمجھتے ہیں۔ اس لئے بھی کہ سعدی نے صرف طرز بیان  
 سے سنگریزوں کو بھی موتیوں کی لڑی میں تبدیل کر دیا ہے۔ وہ  
 ”حیاتِ سعدی“ میں لکھتے ہیں :-

”شیخ کی غزل میں باوجود کمالِ سادگی اور صفائی کے اکثر ایک  
 نزاکت اور جو چلا پایا جاتا ہے جس سے قدما کی غزل معرّا معلوم  
 ہوتی ہے۔ وہ ایک سیدھی سی بات کو ہیر پھیر کر ایسے لطیف اور  
 خوشنما پیرایہ میں ادا کر دیتا ہے جس کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ وہ  
 سنگریزوں کو ترتیب دے کر موتیوں کی لڑی سے زیادہ خوشنما  
 اور گراں بہا بنا دیتا ہے“

طرز بیان اور طرز ادا کی اہمیت کو واضح کرنے کے ساتھ حالی نے جدید ترین حالات  
 غزل کا موضوع بنانے کی اہمیت ظاہر کی ہے ہرج کی جدید ترین غزل اپنی تمام تر  
 لون کے ساتھ حالی کے خیالات کی عملی تفسیر معلوم ہوتی ہے۔ حالی اپنے اطراف  
 کثاف کے حالات کو غزل کا موضوع بنانے کی تجویز پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں :-  
 بلاشبہ غزل جس میں سوز و گداز نہ ہو اور پچھ جو چلبلا اور چوچیل  
 نہ ہو۔ دونوں میں کچھ کشش اور گیرائی نہیں ہوتی لیکن ہمارے معاصرین

کے لئے سوز و گداز کا اس قدر مصالحو موجود ہے جو مدیوں تک نہ پہنچ سکتا۔  
یہ مصالحو کیا ہے ذرا اس کی وضاحت بھی سن لیجئے :-

”دنیا میں ایک انقلاب عظیم ہو رہا ہے اور ہوتا چلا جاتا ہے.....  
اگر کوئی دیکھے اور سمجھے تو مدہا تماشے صبح سے شام ایسے عبرت خیز  
نظر آتے ہیں کہ شاعر کی تمام عمر اس کی جزئیات کے بیان کرنے کے  
لئے کافی نہیں ہو سکتی۔ کسی واقعہ کو دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ یہ کیا  
ہوا، یا کسی کو دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ کیا ہو گا۔ اور کبھی یا اس  
دل میں پھپھکا جاتا ہے کہ بس اب کچھ نہیں۔ اس سے دلچپ میٹر بل  
غزل کے لئے اور کیا ہو سکتا ہے :-

حالی کے ان تمام خیالات کو سامنے رکھ کر کسی بھی اچھے اور قابل ذکر شاعر کی  
غزل گوئی کا مطالعہ کیجئے۔ آپ کو ایسا معلوم ہو گا کہ اس نے ممالی کے ایک ایک لفظ  
کو اپنے لئے مشعلِ راہ بنا کر غزل گوئی کی ہے۔



# حالی اور اشعار کے کاخوف؟

محمد حسن عسکری نے اپنی کتاب ”ستارہ اور بادبان“ میں ”استعارے کاخوف“ کے عنوان سے ایک مضمون لکھا ہے۔ یہ مضمون حالی کے بارے میں ہے اور عسکری کے تنقیدی نظریات کے تصاویر کا ایک دلچسپ مرقع ہے۔ عسکری ہمارے اہم اور بڑے نقادوں میں سے ہیں۔ ان کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ انہوں نے مغربی ادب کا راستہ طویل اور فرانسیسی ادب کا خاص طور پر مطالعہ کیا تھا، جس کی وجہ سے ان کا ایک خاص انداز فکر اور نقطہ نظر بن گیا تھا۔ اسی بات نے انہیں ایک ایسا لب و لہجہ عطا کر دیا تھا جو مفقود تھا لیکن بعد میں آنے والے بعض نقادوں نے اس کو اس بری طرح اپنا لیا ہے کہ اب لہجہ کی وہ انفرادیت باقی نہیں رہی۔ اسی وجہ سے وہ آج شاید جدید نقادوں کے امام سمجھے جاتے ہیں۔

حالی پر اعتراض کرنا اور ان سے اختلاف کرنا یا ان کے نقطہ نظر کی مخالفت کرنا کوئی نئی بات نہیں ہے۔ حالی ہمارے ایسے عظیم نقاد ہیں جنہوں نے ادب اور شاعری کے بارے میں ایسی فکر انگیز باتیں کہی ہیں کہ یہ سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا۔ کیوں کہ انہوں نے بڑی دیانت داری سے غیر معمولی تنقیدی بصیرت اور بصارت سے پوری اردو شاعری اور اصناف سخن کا جائزہ لیا ہے۔ اس کے ساتھ یہ تنقیدی

جایزہ بڑے اختصار لیکن حد درجہ جامعیت سے لیا گیا ہے، حالی کی عظمت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے جہاں انہوں نے نظریاتی تنقید کی ایک کسوٹی ”مقدمہ شعری شاعری“ کی صورت میں ہمیں فراہم کر دی ہے وہیں عملی تنقید کا ایک مکمل نمونہ ”یادگار غالب“ کی شکل میں ہمارے لیے چھوڑا ہے۔ اس لیے ان کی تنقید کا محاسبہ کرنے کے لیے یہ فردری ہو جاتا ہے کہ ہم دونوں تنقیدی کارناموں کو اپنے سامنے رکھیں۔ جب کبھی بھی ایسا نہیں کیا گیا غلط تاریخ اخذ کئے گئے۔ جیسے ہمارے کسی نقادوں نے یہ بات کہی ہے کہ حالی غزل کے مخالف تھے۔ حالانکہ حالی نے مقدمہ شعری شاعری میں اردو غزل پر اظہار خیال کرنے سے پہلے صنف غزل کے تعلق سے لکھا ہے کہ بعض وقت بعض کیفیات کے اظہار کا کوئی آردو غزل یا رباعی یا قلم سے بہتر نہیں ہو سکتا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اردو غزل کی طرف اصلاح چاہتے تھے کیوں کہ اس صنف سخن کو اس دور کے اکثر شعرا نے ”بے کار اور دور از کار“ بنا دیا تھا۔ اس کے علاوہ سب سے اہم بات یہ کہ جنہوں نے حالی کو غزل کا مخالف سمجھ لیا تھا۔ کبھی اس بات پر غور ہی نہیں کیا کہ جو غالب کا معترف ہو وہ غزل کا منکر کبھی نہیں ہو سکتا۔ یہاں اس بات کے ذکر سے مقصود یہ ہے کہ اگر محمد حسن عسکری ”یادگار غالب“ کو فراموش نہ کرتے تو شاید وہ حالی پر وہ فرد جرم نہ لگاتے جس کا حالی نے کبھی ان کا ب ہی نہیں کیا۔

عسکری حالی کے ساتھ سرسید کے سارے رفقا پر سخت نفرا ہیں۔ عتاب پر لول نازل چوا ہے :

”انیسویں صدی میں جن لوگوں نے ہمارے ادب میں پیروی مغربی کی تحریک شروع کی انہوں نے خود کبھی مغربی ادب نہ پڑھا تھا۔“

دوسروں سے ترجمہ کر کے سنا تو ادب سے نہیں چند خیالات سے  
آگاہی حاصل ہوئی۔ چونکہ فاتح قوم کا رعب دل پر جما ہوا تھا  
اور ان کی ہر بات کو رشک کی نگاہ سے دیکھا تھا لہذا یہ خیالات  
اپنے خیالات سے وزنی اور دقیق معلوم ہوئے۔

سوال یہ ہے کہ وہ تو فاتح قوم کے رعب میں آکر ان خیالات کو زیادہ وزنی اور  
دقیق سمجھے لگے تھے لیکن خود عسکری، کیوں اس سادہ بخت میں مغربی مصنفین کے  
حوالے دیتے ہیں کیا انہیں بھی مغربی مصنفین کے خیالات دقیق اور وزنی نہیں معلوم  
ہوتے ہیں؟ اگر انہیں نہیں معلوم ہوتے ہیں تو کیوں انہوں نے مشرقی مصنفین کی بجائے  
ہر جگہ سوائف، بازراک اور پردست کے ذکر ہی پر اکتفا کیا ہے اس کے بعد وہ  
لکھتے ہیں اس دور میں افادیت پرستی اور اقلیت کا بڑا چرچا تھا، سرسید اور ان کے  
ساتھی اپنا سارا زور اس بات پر صرف کر رہے تھے کہ اسلام کے احکام بنی بر عقل  
اور دنیاوی زندگی کے لئے کارآمد ہیں۔ ان کی فطرت میں جو بے عقلی ہے وہ کدھر  
جائے؟ اس سوال کا سیدھا سا جواب ہے جب عقل سرید اور حالی کی طرف چلی  
گئی ہے تو دوسری چیز جو رہ جائے گی وہ اسی کے جھمے میں آئے گی جو اس کی قدر و قیمت  
جانتا ہے۔ اس کے باوجود بھی عسکری یہ سوال کریں کہ وہ کدھر جائے؟ تو یہ ان  
کا تجاہل علمی ہے۔

عسکری، حالی اور ان کے ساتھیوں سے کیوں اتنے خفا ہیں اس کی وجہ  
بتاتے ہوئے لکھتے ہیں :

”ادب میں ایک نئی شریعت نافذ ہوئی اور ادب سے تین خاص  
مطالبے کئے گئے (۱) ادب اثر انگیز ہو یعنی جذبات کو بہ یہی طور پر

اور فی الفور حرکت میں لائے (۲) اصلیت پر مبنی اور عقل کے

دائرے میں بند ہو (۳) مفید اور کارآمد خیالات پیش کرے یہ

مذکورہ بالا باتوں کو عسکری نے کیوں ادب کی ”نئی شریعت“ کہا ہے اس کی وجہ معلوم نہیں ہو سکی کیوں کہ ان میں سے کوئی بھی بات نئی نہیں ہے۔ بلکہ یہ شریعت تو بے حد قدیم ہے قبل مسیح سے پہلے اس پر عمل پیرا ہونے کی بات چلی آرہی ہے۔ سب سے پہلے افلاطون نے اس کی بنا ڈالی تھی۔ اسے یقین تھا کہ شاعر اس بات پر کاربند نہیں رہ سکیں گے۔ اسی لئے اس نے انہیں اپنی خیالی جمہوریہ سے نکال باہر کیا تھا۔ ادب میں جذبات کو حرکت میں لانے کی جو قوت ہے اور جس کی وجہ سے ادب اثر انگیز بنتا ہے اس کی اہمیت کو ارسطو سے لے کر موجودہ نقادوں تک سمجھی نے تسلیم کیا ہے۔ ارسطو کے نظریہ ”کتھارسیس“ کی بنیاد بھی یہی ہے۔ اس لیے کہ ادب کو دوسرے علوم سے ممیز کرنے والی ایک اہم چیز اس کی اثر انگیزی ہی ہے دلیک اور وارن نے اپنی معروف کتاب ”تھیوری آف لٹریچر“ میں بھی یہی بات کہی ہے۔ اس کے باوجود اسے ”نئی شریعت“ سے تعبیر کرنا بڑی ہی عجیب بات ہے۔

اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں : جذبات کی کمی کے باوجود یہ ادب واقعی ادب ہے یا نہیں۔ ان سوالوں پر حالی کی نسل نے کبھی غور نہیں کیا۔ جو سوال سٹرچکائے کے ذہن میں پیدا نہیں ہو سکا وہ ان بچادوں کے ذہن میں کہاں سے آتا۔ پہلی بات تو یہ کہ جناب عسکری اپنے طنز کے خود شکار ہو گئے ہیں۔ کیوں کہ ان کے تعلق سے بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے یہ سوال اٹھایا ہے یہ ان کے ذہن میں کبھی پیدا نہ ہوتا اگر مغربی ناقدین نے اس سوال سے بحث نہ کی ہوتی۔ اس کے ثبوت میں ہم ان کے ہر مضمون کو پیش کر سکتے ہیں جس میں مغربی مصنفین اور ناقدین کے حوالے ملتے ہیں۔ دوسری بات

یہ کہ حالی نے صاف الفاظ میں کہا ہے کہ جذبات کی کمی کے باوجود شعر و ادب کی تخلیق ہو سکتی ہے اس کی کئی مثالیں انہوں نے دی ہیں۔ جیسے ذوق کے یہ شعر :-  
 کیا جانئے اسے وہم ہے کیا میری طرف سے ؟ جو خواب میں بھی رات کو تنہا نہیں آتا  
 ہم رونے پہ جو آجائیں تو دریا ہی بہا لیں ؟ شبنم کی طرح سے ہمیں رونا نہیں آتا  
 ان اشعار کے بارے میں حالی نے لکھا ہے :-

”ان شعروں میں بھی سادگی بیان کے ساتھ اصلیت ہے نہ جوش“  
 عسکری کو حالی کے نظریات ہی میں نہیں شخصیت میں بھی عیب نظر آتا ہے۔ لکھتے ہیں :-  
 ”حالی اپنی حدود کے اندر بڑے غضب کی شاعری کہہ سکیں  
 ان کی شخصیت اتنی ٹھہری ہوئی تھی کہ وہ کئی طرح کی شاعری  
 سے قطعاً بے نیاز تھے“

حالی کی شخصیت ٹھہر کیوں گئی تھی ؟ اس کی دلیل پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-  
 ”جذبات کے تو وہ فرد قائل تھے۔ لیکن جذب سے بچا رہے  
 مولانا اتنے ڈرتے تھے کہ اپنی عقل کو بھی تھوڑی سی ڈھیل  
 دینے کی ہمت نہیں کر سکتے تھے۔ روکھے پن کی مثال میں یہ شعر  
 پیش کیا ہے :-

”جبرائی چادر ہتاب شب میکش نے جھجھکوں سے  
 کٹورا صبح دوڑانے لگا خورشید گردوں پر“  
 ”جذبہ سے حالی ڈرتے ہیں یا نہ ڈرتے ہوں۔ لیکن ان کی باتیں مجذب کی بڑ  
 نہیں تھیں۔ اس لیے کہ انہوں نے یہ شعر قطعی طور پر روکھے پن کی مثال کے طور پر  
 جیسا کہ عسکری نے سمجھ لیا ہے، بلکہ روکھے پھیکے مضمون کو جس طرح استعارے کے

خدیجہ اب و تاب کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے۔  
اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا ہے کہ مجازی معنی، ہم سے بعید نہ ہوں۔ حالی لکھتے ہیں :-

”بہر حال“ شاعر کا یہ فردری فرض ہے مجاز و استعارہ دکنا یہ و تمثیل

وغیرہ کے استعمال پر قدرت حاصل کرے تاکہ ہر رد کہے پھیکے مضمون

کو اب و تاب کے ساتھ بیان کر سکے۔ لیکن استعارے وغیرہ میں

اس بات کا خیال رکھنا فردری ہے کہ مجازی معنی ہم سے بعید نہ ہوں

درد شعر جیستل اور معاین جائے عکا۔ مثلاً نصیر کہتے ہیں :-

”چرائی چادر ہتاب شب میکش نے تھجوتن سے

کٹورا صبح دڈرانے لگا خود شید گردوں پر“

حالی کے اس بیان پر عسکری سوال کرتے ہیں کیا جیستاں میں شعریت نہیں ہوتی ؟  
اگر عسکری ”یادگار غالب“ کو بھی پیش نظر رکھتے تو ان کو اپنی بات کا جواب مل جاتا۔ یہاں حالی نے اس بات سے بحث ہی نہیں کی ہے کہ جیستاں میں شعریت ہوتی ہے یا نہیں۔ انہوں نے تو صرف یہ کہا ہے کہ ”بعید از ہم“ استعارہ کی وجہ سے شعر جیستان بن جاتا ہے۔

عسکری اس کے بعد لکھتے ہیں :- ”جذبات سے الگ ہو کر صرف کھیل کی خاطر اشیاء اور خیالات سے کھیلنے میں بھی ایک لطف ہے، حالی اور سرسید ہی تو دیکھ رہے تھے کہ جب قوم و ملک پر ادبار کے بادل چھائے ہوئے تھے اس وقت بھی یہی کھیل جاری تھا۔ قوم و ملک سے بے پرواہ ہو کر پوری بے ہمتی کے ساتھ ہر چیز کو کھیل بنا کر لطف لینے والے ہر زمانے میں رہے ہیں اور رہیں گے۔ عسکری خواہ مخواہ ان کے لئے اتنے پریشان اور مضطرب ہیں کیوں کہ ایسی مخلوق ہر زمانے میں ہر فرد میں بے حد بے شمار ہوتی ہے۔

البتہ دوسری قسم کے لوگ جن پر عسکری نے چوٹیں کی ہیں وہ فلک کی برسوں کی گردش کے بعد خاک کے پردے سے نکلتے ہیں۔ خواہ وہ سرسید ہوں یا حالی یا ان کے رفقاء یا پھر اقبال ظاہر ہے کہ ایسے لوگ ہی ”ایسے لطف سے بارہ پتھر“ الگ رہ سکتے ہیں۔

عسکری نے اپنے مغربی علما کے زور پر حالی کے تعلق سے لکھا ہے:

”حالی کی اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ”اصل زبان“ الگ

چیز ہے۔ استعارہ الگ چیز ہے۔

پھر یہ بتاتے ہیں حالی کی بنیادی غلطی یہی ہے کیوں کہ ”استعارے سے الگ زبان کوئی چیز نہیں“۔ زبان بذات خود استعارہ ہے۔ اس لئے تقریباً ہر لفظ ہی ایک استعارہ ہے۔“ شاعر اور ادیب جو استعارہ تخلیق کرتا ہے۔ اسے زندہ استعارہ کہا جاسکتا ہے۔ پوری زبان کو استعارہ قرار دینا اور اسے ”مردہ استعارہ“ کہنا سب مغرب سے ماخوذ ہے۔ لیکن حالی نے آئی۔ اے۔ رچرڈس اور دوسرے مغربی علما سے پہلے اس فرق کو پوری طرح محسوس کیا تھا اور یہ بھی بتایا ہے کہ کس طرح استعارے اپنی زندگی اور تابندگی کو ”جزو زبان“ بناتے ہیں۔ وہ ”اصل زبان“ کو استعارہ سے بالکل اسی انداز میں الگ کرتے ہیں جیسے کہ مغربی علما نے موجودہ زمانے میں کیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ”زندہ“ اور ”مردہ“ کے الفاظ ہمیں سے ترجمہ کر کے استعمال نہیں کیے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقدمہ شعردشاعری، عسکری نے لڑائی جذب کے عالم میں پڑھی ہے۔ کیوں کہ خود انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ ”خواہ مخواہ بھر مک“ کہ انہوں نے یہ مضمون لکھا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ خواہ مخواہ ہی بھڑکنے کے سلسلے میں بھی انہوں نے حالی ہی کو قصور وار ٹھرایا ہے۔ حوالت

حالی نے صاف الفاظ میں کہی ہے اس تک عسکری کی نظر نہیں گئی ہے۔ کیوں کر  
حالی نے اہل زبان کو استعارے سے الگ نہیں کیا ہے بلکہ اسے "جزو زبان"  
قرار دیا ہے۔ حالی کی عبارت یہ ہے جو بالکل واضح ہے :-

"اُردو میں شعرا نے استعارے کا استعمال زیادہ تر محاورات کی  
شکل میں کیا ہے۔ کیوں کہ اکثر محاورات کی بنیاد 'اگر خود کر کے  
دیکھا جائے تو استعارے پر ہوتی ہے۔ مثلاً جی اچٹنا اس میں جی کو  
ان چیزوں سے تشبیہ دی گئی ہے جو سخت چیز پر لگ کر اچٹ  
جاتی ہیں۔ جیسے کنکر، پتھر، گیند وغیرہ یا مثلاً جی بٹنا۔ اس میں  
جی کو ایسی چیز سے تشبیہ دی گئی ہے جو منقسم اور متفرق ہو سکے  
"آنکھ کھلنا، دل کھلانا، غم بھڑکنا، کام چلنا اور اسی طرح  
ہزار ہا محاورے، استعارے پر مبنی ہیں۔ اور یہ وہ استعارے  
ہیں۔ جن میں شعرا کی کارستانی کو کچھ دخل نہیں ہے بلکہ نچپل  
طو پر بغیر فکر اور تصنع کے، اہل زبان کے منہ سے وقتاً فوقتاً نکل  
کر زبان کا جزو بن گئے ہیں :-"

عسکری ایک عجیب و غریب منطق یہ پیش کرتے ہیں کہ حالی نہ صرف خود استعارے  
سے خائف ہیں بلکہ استعارے کا ڈر ساری قوم میں پیدا کر دیا ہے، میں وہ لکھتے ہیں۔  
"بہر حال ان جیسے نقادوں کی تنگ نظرانہ عقل پرستی اور احتیاط  
پرستی نے اُردو والوں کے دل میں استعارے کا خوف پیدا  
کر دیا :-"

عسکری کی یہ بے بنیاد الزام تراشی ایسے شخص کے بارے میں ہے جس شخص نے

نئے نئے استعارے استعمال کرنے کی تلقین کی ہے۔ تبس نے استعارہ پر قدرت حاصل کرنے کے لیے کہا ہے۔ اسی کے تعلق سے یہ کہا جا رہا ہے کہ وہ استعارہ کا ڈر پیدا کر رہا ہے۔ صرف اس بنا کہ اس نے "بعید از فہم" استعارے استعمال کرنے سے منع کیا ہے اور متنبہ کیا ہے کہ یہ ایسا شخص کھیل، ہوگا جس سے چستاں بنانے والا خود لطف اندوز ہو سکے گا اور دوسرے اس کے اس پر لطف کھیل میں شریک نہیں ہو سکیں گے اور اس کی شاعری کو کبھی بھی قبول عام نصیب نہیں ہوگا۔ اودیلوں وہ جیتے جی مر جائے گا۔ جیسا کہ خود ہماری آنکھوں کے سامنے ایسے شعرا اور ادیبوں کا شر ہو رہا ہے۔ حالی نے یہ باتیں ٹھوس دلائل کے ساتھ کہی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :-

”جن لوگوں نے استعارے وغیرہ کے استعمال میں مذکورہ بالا اصول کو ملحوظ نہیں رکھا، ان کا کلام ہمیشہ نامقبول اور متروک رہا ہے۔ جیسے بدر چاچی کے قصائد جن میں نہایت بعید از فہم استعارے استعمال کئے گئے ہیں۔ کہیں آہوے مادہ سے آفتاب مراد لی ہے۔ کہیں اشک زینبی سے کو ایک۔ کہیں اعما سے۔ برج عقرب کہیں برگ برفتہ سے حروف، کہیں آب خشک سے پیالہ، کہیں پینچ دیا سے پانچ انگلیاں اور اسی طرح کہیں زمین سے آسمان اور کہیں آسمان سے زمین“

عسکری نے حالی کے ان تمام خیالات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اور استعارے کے تعلق سے بہت ہی مختلف اور متضاد باتیں کہی ہیں۔ ایک طرف تو وہ کہتے ہیں "بعید از فہم ہو کر ہی استعارہ" استعارہ بتا ہے۔ دوسری طرف کہتے ہیں "دیکھنا ہے کہ"

استعارہ کے ذریعہ ”ایک معنی خیز وحدت کی تشکیل“ ہوتی ہے یا نہیں۔ ایک طرف تو ان کا دعویٰ ہے۔ ”استعارہ انسانی تجربے کی نفسوں سے رہتا ہے“ یہ عقل و عقل کی بات نہیں۔ کیوں کہ ”صحت مند ان خواب دیکھے بغیر نہیں رہ سکتا“ گویا بیمار انسان خواب نہیں دیکھا کرتا“ اور یہ کہ ”استعارے کی تخلیق ادب کا لازمی عمل ہے“ دوسری طرف ایک ہی سانس میں وہ یہ بھی کہتے ہیں ”آدمی اس عمل کو رد بھی کر سکتا ہے۔ اس پر بندھ بھی باندھ سکتا ہے۔ حالی کے ہاں چونکہ ذہنی الجھاؤ اور نروسیدہ بیانی نہیں ملتی اس لیے ان کے ہاں تنگ نظرانہ عقل یہ کرتی ہے۔“

”احتیاط پسندی ہے۔“

عسکری نے ”یادگار غالب“ میں استعارہ کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے صرف نظر کی ہے۔ حالی استعارہ کو ادب کی ”جان اور شاعری کا ایمان“ کہتے ہیں۔ وہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں ”جدت مضامین اور طرفگی خیالات“ تشبیہ اور استعارہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ انہوں نے غالب کی عظمت اور انفرادیت کے تعلق سے یہ کہا ہے کہ انہوں نے ”نئی نئی تشبیہیں ابداع کی ہیں۔ اس لیے کہ ”خیالات کی“ جدت ان کو جدید تشبیہیں پیدا کرنے پر مجبور کرتی ہیں۔“ غالب کی وقت پسندی اور بعضوں کے نزدیک چھیٹاں گوئی کی ممانعت

میں وہ کہتے ہیں ”بعض اسلوب بیان مرزا کے فخرات میں سے تھے۔ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ مرزا کے ابتدائی کلام کو مہمل دے معنی اکھویا اس کو اردو زبان کے دائرے سے خارج سمجھو“ لیکن پھر بھی ان کی عظمت کو یہ کہہ کر مہارتیں ہیں کہ ”اس سے ان کی غیر معمولی اچھ کا خاطر خواہ سراغ ملتا ہے۔“ یہی نہیں ان کی ٹیڑھی تر تھی چالیں کو ان کی ”بلند فطرتی اور غیر معمولی قابلیت و استعداد“ گردانتے ہیں۔ اس کے

بادِ جودِ عسکری حیرت ہے کہ حالی کے پاس صرف "تنگ نظرانہ عقل پرستی" اور  
 احتیاط پسندی دیکھتے ہیں۔ وہ حالانکہ حالی نے غالب کے ان معنیٰ خیز  
 استعاروں کی وضاحت کی ہے جو دوسروں کے لیے بعید از فہم تھے "اگر اس  
 کے بادِ جود بھی یہ کہیں کہ حالی استعارہ کا خوف پیدا کرتے ہیں تو اس کے  
 جواب میں صرف یہ کہا جاسکتا ہے :  
 "حالی اور استعارے کا خوف !"



# ترقی پسند تحریک اور اقبالؔ

ترقی پسند تحریک اُردو ادب کی ایک بڑی اور بہت ہی اہم تحریک رہا ہے۔ اُردو ادب میں بعض اہم اور بنیادی اور انقلابی تبدیلیوں کو راہ دینے کا سہرا بھی ترقی پسند تحریک کے سر رہا ہے۔ یہ تحریک بہت وسیع اور ہمہ گیر رہی ہے۔ اور اس نے اُردو ادب کے ہر شعبہ کو متاثر کیا ہے۔ ترقی پسند تحریک نے اُردو ادب کو کچھ دیا۔ اس کا جائزہ بے لاگ انداز میں لینے کی ضرورت ہے۔ جہاں اُردو ادب کو ترقی پسند تحریک سے بہت سے فائدے پہنچے ہیں وہیں اسے بعض نقصانات بھی ہوئے ہیں۔ یہاں اس بات کا موقع نہیں ہے کہ ان تمام باتوں سے بحث کی جائے۔ البتہ اقبال صدی کی تقاریب کے موقع پر اقبال کے تعلق سے ترقی پسند تحریک کا جو کچھ رویہ رہا ہے۔ اس سے خود ترقی پسند تحریک کو اور اقبال کو فائدہ یا نقصان ہوا ہے۔ اس کا اگر جائزہ لیا جائے تو بے جا نہ ہو گا۔

ترقی پسند تحریک نے اُردو ادب کو جو شاید سب سے بڑا نقصان پہنچایا وہ یہ کہ اس نے ادب کے اعتقاد کی کسوٹی پر پرکھنے کی طرح ڈالی۔ ترقی پسندوں نے اپنے اعتقاد کو ہر چیز کا معیار اور پیمانہ بنا لیا اور کسی پر اسے بچاؤ کر قبول کیا۔ ادب کو اعتقاد کی کسوٹی پر کسے کا عمل نہ کبھی صحت مند رہا ہے اور نہ صحت مند ہو سکتا ہے۔

ادب کے آگے اعتقاد کی خندق کھود کر ترقی پسند تحریک نے جس طرح بہت سے ادیبوں اور ادبی کارناموں کو گرانے کی کوشش کی ہے۔ آج بالکل اسی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے بعض ادیب اور نقاد اسی خندق میں پوری ترقی پسند تحریک اور ترقی پسند ادیبوں کو گرانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اور یہ لازمی و منطقی نتیجہ ہے خود ترقی پسندوں کے اختیار کردہ موقف کا۔

ترقی پسند تحریک سے پہلے نقاد اپنے اعتقاد کو ادبی قدروں پر کبھی فوقیت نہیں دیا کرتے تھے۔ ایسے شاعر اور ادیب جو کسی خاص نقطہ نظر پر اعتقاد رکھتے تھے۔ وہ بھی تخلیقی ادب میں اپنے اعتقاد کی کسوٹی پر ادب کو پرکھنے اور کسنے کی کوشش نہیں کیا کرتے تھے۔ لیکن ترقی پسندوں نے اپنے مارکسزم پر اعتقاد کو سب کچھ سمجھ لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال جیسا عہد آفرین اور عظیم شاعر بھی اس کسوٹی پر پورا نہیں اتر سکا۔ اقبال کی شاعرانہ عظمت کے تعین میں ترقی پسند نقادوں نے ایسی ایسی قلابازیاں کھائی ہیں جس کا جواب ملنا و شواہد ہے صرف ترقی پسند نقاد ہی نہیں بلکہ کوئی بھی نقاد جب کبھی اپنے اعتقاد ہی کو سب کچھ سمجھ کر کسی شاعر پر تنقید کرے گا۔ وہ کبھی بھی صحیح نتیجے پر نہیں پہنچ سکے گا۔

ترقی پسند تحریک کا رویہ اقبال کے ساتھ جو کچھ رہا ہے۔ اس پر نظر ڈالنے سے پہلے یہ دیکھنا ہو گا کہ متفاد اور متضاد اعتقادات جب ہوں تو نقاد کا رویہ کیسا ہونا چاہیئے؟ نقاد کا اعتقاد اور فنکار کا اعتقاد بالکل متضاد ہو تب بھی فنکاری کی تخصیص اور تفہیم ممکن ہے یا نہیں؟ اعتقاد کا ٹکراؤ کہاں اور کس صورت میں پیدا ہوتا ہے؟ اس میں سمجھوتے کی کوئی صورت ہے بھی یا نہیں؟ اگر نہیں ہے تو پھر ہم اپنے عہد سے پہلے کے شاعروں کی عظمت اور اہمیت کو کس بنا پر قبول کرتے ہیں؟ جب کہ

ان کے اعتقادات اور نظریات ہم سے بالکل الگ اور مختلف ہیں۔ اور اگر کوئی مفہمت اور سمجھنے کی صورت موجود ہے تو وہ کیا ہے؟ تفسیر ہے اور اعتقاد کو ہم عصر شعرا کے سلسلے میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ اور اس قسم کے بہت سے سوالات ذہن میں ابھرتے ہیں۔ ان سوالوں کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں اور ان سوالوں کے جوابات پر ہی ہم کسی صحیح نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں۔ اور ادب و اعتقاد میں جو تعلق ہے اور جو تعلق ہونا چاہیے اس کو متعین کر سکتے ہیں۔

زمانے کی تبدیلی کے ساتھ اعتقادات اور نظریات میں تبدیلی آتی ہے ہم قدیم شعرا کے اعتقادات و نظریات کو نہ مانتے ہوئے بھی ان کی ادبی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ آج جو اعتقادات اور نظریات مروج ہیں وہ اُس زمانے میں نہیں تھے۔ اس لیے ہمارا ایسا مطالبہ کرنا بے جا اور بے لگا ہے۔ ہمارا نقطہ نظر ایسی صورت میں یہ ہوتا ہے کہ فنکار نے مسرت پہنچاتے ہوئے کہاں تک ہم کو بصیرت عطا کی ہے؟ ہم ایسے فن پاروں میں یہ دیکھتے اور دکھاتے ہیں کہ فن کار نے اپنے خیالات کے اظہار میں کس سلیقے، ترتیب، توازن اور تنظیم سے کام لیا ہے اور زندگی کے تعلق سے کونسی بصیرت عطا کی ہے۔ اس نے ہمارے فکر و خیال کو کہاں تک ہمیز لگائی ہے؟ یہ ایک حقیقت ہے کہ فنکاری عموماً محض فنکاری کے لیے نہیں ہوتی اور اگر ایسا ہو بھی تو فنکار کے اعتقادات فن میں لازمی طور پر جگہ پاتے ہیں۔ لیکن مجموعی اعتبار سے کسی بھی اعلیٰ ادبی کارنامے کا موضوع انسان ہوتا ہے انسان اور انسانیت کی وہ مجموعی طور پر عکاسی کرتا ہے۔ وہ انسانی زندگی کے تعلق سے ایسی بصیرت و بصارت عطا کرتا ہے جو اس سے پہلے ہماری دسترس میں نہیں تھی۔ انسان اور انسانیت کے تعلق سے وہ ہماری نظر

میں گہرائی اور گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ کی شاعری پر ترقی پسند نقاد بھی سرد صحت ہیں اور خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔ کبیر کی عظمت کو بھی وہ مانتے ہیں۔ حالانکہ دونوں کی شاعرانہ عظمت اور قوت بہت کچھ ان کے اپنے اعتقاد اور نظریے میں پنہاں ہے۔ ہرچ ہم ان کی عظمت کو جو مانتے ہیں اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ ہمارے اعتقاد اور نظریے کی کسوٹی پر پورے اترتے ہیں۔ بلکہ اس لیے کہ ہمارے پیش نظر ان کی شاعری کا وہ حسن ہوتا ہے جس میں انسانی جذبات و احساسات کی عکاسی ہوتی ہے۔ ان کی فیکاری انسان اور انسانیت کے گون گاتی ہے ان کی تشبیہوں اور استعاروں میں وہ حسن ہے اور بات کے کہنے کا ایسا انداز ہے جو دل میں اتر جاتا ہے ان کی شاعری انسانیت کو جو پیام دیتی ہے ان کے پاس جو دل سوئی اور درد مند ملتی ہے وہ صرف ہمارے لئے ہی نہیں ساری دنیا کے انسانوں کے لئے سرمایہ حیات بن جاتی ہے۔

حافظ کے تصوف اور کبیر کی بھگتی سے اختلاف کرتے ہوئے بھی جب ترقی پسند نقاد ان کی شاعری کو خراج عقیدت پیش کر سکتے ہیں تو پھر کبیروں اقبال کی شاعری کی تحسین میں اقبال کے معقدات ان کے لئے رکاوٹ بن گئے۔ اس کی سب سے اہم وجہ یہ ہے کہ اقبال ترقی پسندوں کے معرہ عصر تھے اور یہ کہ "آفتاب تازہ" کو سب سے پہلے اردو ادب میں "بلبل گیتی" سے پیدا ہوتے دیکھنے اور دکھانے کے باوجود اس کے آگے وہ سر بسجود نہیں ہوئے تھے۔ یہی اقبال کے فکر و فن کی ایسی "کوسا ہی" تھی جس سے صرف نظر کر لینا ان ترقی پسندوں کے لیے کسی صورت میں ممکن نہ تھا۔ کیونکہ ۱۹۱۷ء ہی میں روس مارکسزم پر عمل پیرا ہو چکا تھا۔ اس کی کامیابی کی وجہ سے ساری دنیا کی نظریں روس کی طرف مڑنے لگی تھیں۔ وقت کے گزرنے

کے ساتھ ساتھ مارکسزم مقبول ہوتا گیا۔ اور بیسویں صدی کی تیسری اور چوتھی دہائی میں یہ ساری دنیا کے ادب کا بھی ایک بے حد مقبول اور حد درجہ فیشن ایبل رجحان بن چکا تھا۔ اس لئے اب اقبال اور اس دور کے شاعروں کے لئے گویا ضروری ہو گیا تھا کہ وہ مارکسزم پر ایمان لے آئیں۔ مارکسزم کو بھی تنقیدی نگاہ سے دیکھنا اقبال کا ایک ایسا کفر تھا جسے ترقی پسند نقاد جیتے جی معاف کرنے پر دم اڑم اس زمانے میں تیار نظر نہیں آتے۔ اگر کوئی اس پر اعتقاد نہیں رکھتا تھا تو وہ طرح طرح کے القاب سے نوازا جاتا۔ وہ رجعت پسند کہلاتا تھا، وہ قدامت زدہ تھا، اور وہ فاشسٹ تھا۔ اس طرح ایک بالکل غیر ادبی انداز فکر کو اپناتے ہوئے ترقی پسند نقادوں نے کبھی یہ سوچنے کی زحمت نہیں کی کہ اگر کوئی ان کی طرح ادب کو اپنے اعتقاد کی کسوٹی پر جا پختے لگے تو پھر خود ان کو بھی اسی صورت سے دوچار ہونا پڑیگا۔ اور انہوں نے جو کچھ بھی ادبی سرمایہ چھوڑا ہے خواہ وہ کتنا ہی اعلیٰ درجے کا کیوں نہ ہو اس کسوٹی پر کس کر کوڑا کرکٹ کی طرح پھینک دیا جاسکتا ہے حالانکہ ترقی پسند ادیب و نقاد غیر شعوری طور پر اور کبھی شعوری طور پر یہ محسوس کرتے رہے ہیں کہ صرف مارکسزم پر یقین رکھنے سے نہ کوئی اعلیٰ درجے کا شاعر ہو سکتا ہے اور نہ بن سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی مارکسزم پر یقین نہ رکھے تو اس کی شاعری کا رتبہ صرف اس وجہ سے نہ بلند ہو سکتا ہے نہ نیست، گو ۱۹۳۹ء (نیا ادب) ہی میں سجاد ظہیر نے بڑے ہی پتے کی بات کہی تھی، جسے اگر ملحوظ رکھا جاتا تو ترقی پسند تنقید کئی گراہیوں سے بچ جاتی وہ لکھتے ہیں :-

”شاعر کا پہلا کام شاعری ہے، وعظ دینا نہیں، اشتراکیت و انقلاب کے اصول سمجھانا نہیں، اصول سمجھنے کے لئے ہمیں نظمیں نہیں

چاہئیں۔ شاعر کا تعلق جذبات کی دنیا سے ہے، اگر وہ اپنے تمام ساز و سامان، تمام رنگ و بو تمام تر نرم و کھسیختی کو پوری طرح کام میں نہیں لائے گا۔ اگر فن کے اعتبار سے اس میں بھونڈاپن ہو گا، اگر وہ ہمارے احساسات کو لطافت کے ساتھ بیدار کرنے میں قاصر ہو گا تو اچھے خیال کا وہی حشر ہو گا جو دانے کا بھر زمین میں ہوتا ہے۔“

گو اقبال کی شاعری کی اہمیت کے تعلق سے انہوں نے بھی کچھ نہیں کہا ہے لیکن ادب کو ادبی اصولوں کی روشنی اور مجموعی طور پر ادب کا جو منصب ہے اور جو منصب ہونا چاہیے وہ سجاد ظہیر کے پیش نظر ہے اس طرح کے متوازن انداز فکر کو ترقی پسندوں نے اہمیت نہیں دی ان کے پاس شاعری اور ادب کو اپنے اعتقاد کی کسوٹی پر کسنے کا اہتمام ملتا ہے اور اسی پر اصرار بھی کیا جاتا ہے۔ اقبال کے معتقدات کو سامنے رکھ کر ان کی شاعرانہ عظمت کو کم کرنے کی کوششیں ترقی پسند نقادوں نے اڑی چڑی کا زور لگا دیا۔

اختر حسین رائے پوری لکھتے ہیں :-

” اقبال خطابت کا ترجمان ہے اور یہ درحقیقت زمانہ حال کی جدت سرمایہ داری کے سوا کچھ نہیں..... فاشسٹوں کی طرح وہ بھی جہور کو حقیر سمجھتا ہے..... اقبال کے کلام میں مشرق و مغرب کا تنازع کوئی ترقی پسند خیال نہیں۔ بنیادی طور پر یہی تعصب جاپانی فاشسٹوں میں پایا جاتا ہے“

مجھوں کو رکھ پوری جیسا متوازن نقاد بھی (ترقی پسندی کی رو میں بہہ جاتا ہے)

دیا جاسکتا ہے۔ ”اقتصادیات کل زندگی نہیں بلکہ صرف ایک عنصر ہے جو لاکھ اہم سہی لیکن کسی دوسرے عنصر پر غالب نہیں ہو سکتا۔“ اور خود احتشام صاحب بھی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اعلیٰ ادب زندگی کے حسن اور توانائی سے عبارت ہوتا ہے۔ اگر زندگی کے حسن اور توانائی کے مفہوم کو احتشام صاحب محدود کر دیں تو اذبات ہے لیکن ان کے الفاظ کو ان کے اصلی معنوں میں استعمال کیا جائے تو اقبال کی شاعری جتنی اس پر پوری آرتی ہے شاید ہی کسی اور کی شاعری پر اس کا اطلاق ہو سکے انہوں نے لکھا ہے :-

”وقت کے ساتھ ساتھ میرا خیال بڑھتا ہوتا جا رہا ہے کہ اعلیٰ ادب اور اعلیٰ تنقید کی پہچان یہی ہے کہ اس سے زندگی کے حسن اور توانائی کو سمجھنے اور اسے ابھارنے میں مدد ملتی ہے“

احتشام صاحب نے بڑے ہی بلیغ انداز میں اعلیٰ ادب کی پہچان کی وضاحت کی ہے۔ اگر صرف اس معیار ہی کو سامنے رکھا جائے تو اقبال کی شاعری کے کسی بھی گوشے سے انکار کی صورت ممکن نہیں لیکن احتشام صاحب چونکہ اسی عمومی اصول پر اقبال کی شاعری کو نہیں پرکھتے بلکہ صرف اپنے معتقدات کی کسوٹی پر اسے کس کر دیکھنا اور دکھانا چاہتے ہیں۔ اس لئے اقبال نے دہقانوں اور مزدوروں کے لئے بھی جو کچھ کہا ہے اسے صرف تحنیل قرار دیتے ہیں انہوں نے لکھا ہے کہ :-

”اقبال نے مزدوروں اور غریبوں کو اٹھنے اور جاگنے کی تلقین کرتے ہوئے بھی اپنے فلسفہ خودی سے سماج کی بنیادی حقیقتوں کو پر مے میں بھپا دیا۔ جس میں اجتماعی احساس ایک ثنائی چیز معلوم ہوتا ہے۔ آزادی کی بے پناہ خواہش تسخیر فطرت کی

بے پایاں آرزو اور جہد مسلسل کا پیغام سب تخیلی معلوم ہونے لگتے ہیں۔“

تخیل کو احتشام صاحب جیسا نقاد شاعری کی کمزوری کے طور پر پیش کرے تو بھٹکا جاسکتا ہے۔ شاعری میں تخیل ہی تو سب کچھ ہوتا ہے۔ شاعری کی جان اور ایمان ہی تخیل ہے ہو سکتا ہے کہ تخیل کے کوئی اور معنی احتشام صاحب کے ذہن میں ہوں لیکن شاعری میں تخیل کی اہمیت سے انکار کرنا اصل میں صرف اسی وجہ سے ہے کہ اقبال کا تخیل چونکہ ماریسی تخیل سے علاوہ اپنی ایک انفرادیت رکھتا ہے اس لئے وہ اہم قرار نہیں پاتا۔ اور پھر یہ کہ اس بات کو بھی یہاں نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ ایک اعلیٰ درجے کا شاعر اپنے انداز بیان سے اپنے دھند و علائم سے، اپنے استعارے اور تشبیہوں سے، الفاظ کے حسن کا راز استعمال سے، اپنی پیکر تراشی سے اور مجموعی طور پر اپنے شاعرانہ فن اور کمال سے انسانی فطرت اور انسانی زندگی کے بعض ایسے پہلوؤں کو اپنی گرفت میں لے آتا ہے۔ جو زمان اور مکان کی قیود سے بالاتر ہوتے ہیں۔ سماجی اور مادی بنیادیں ہمیشہ بدلتی رہتی ہیں۔ جو شاعر صرف سماجی بنیادوں ہی سے چمٹے رہتے ہیں۔ سماجی بنیادوں کے بدلنے کے ساتھ ہی گنہامی کی اتھاہ گھڑائیوں میں دفن ہو جاتے ہیں لیکن ایسے شاعر جو انسانی فطرت کے اذلی اور ابدی تقاضوں کو سامنے رکھتے ہیں۔ ان کی شاعری لافانی بن جاتی ہے ”آزادی کی بے پناہ خواہش، تسخیر فطرت کی بے پایاں آرزو اور جہد مسلسل“ یہ انسانی فطرت کے وہ پہلو ہیں جو اذلی اور ابدی ہیں۔ یہ ہر انسان کے لیے مسرت اور بصیرت کا خزانہ لاتے ہیں۔ خواہ سماج کی بنیادی حقیقتیں کچھ بھی کیوں نہ رہیں۔

اس طرح مختلف ترقی پسند نقادوں نے اقبال کی شاعری اور فلسفے کے

ساتھ انصاف نہیں کیا، اپنے معتقدات کی روشنی میں اقبال کو جاننے کی فکر میں بعض بہت بڑے ترقی پسند نقاد بہت ہی دلچسپ اور بالکل متضاد قسم کے نتائج پر پہنچے ہیں۔ ایک طرف تو احتشام صاحب نے اقبال کی شاعری اور پیغام کو تخیلی اور خیالی قرار دے دیا ہے۔ جس کی حقیقی زندگی میں گویا کوئی اہمیت ہی نہیں۔ اسی بات کو اور ذرا واضح انداز میں احمد علی لیل پیش کرتے ہیں :-

”ٹہیگور اور اقبال کی شاعری بیماری کی طرح زندگی سے گریز کرتی ہے اور حقیقت کو بھلانے کی خواہش سے پیدا ہوئی ہے اور باوجود اپنی خوبصورتی کے محض خواب و خیال ہے۔ بجائے اس کے کہ یہ ہماری قوت تفقید کو جگلاتے، ترقی کی ان قوتوں کو مدد دے جو سو سائٹی میں کام کر رہی ہیں۔ یہ ہم کو صرف بے عملی اور بے حرکتی کی طرف کھینچتی ہے، اس لیے بہت پسند ہے۔“

اقبال کی شاعری کو احتشام صاحب نے تخیلی اور خیالی قرار دیا اور ان سے ایک قدم آگے بڑھ کر احمد علی نے یہ فتویٰ صادر کر دیا ہے کہ وہ بے عملی اور بے حرکتی کی طرف کھینچی ہے۔ دوسری طرف ”ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب جیسے نقاد ہیں جو اس کے بالکل برعکس اقبال کی شاعری کو اس قدر مہر کی ثابت کرتے ہیں کہ ہندوستان میں الگ قومیت کا تصور اقبال کی شاعری سے پختہ ہوتا ہے اور اس قدر عمل پر اکساتی ہے کہ انگریزی سامراج کی پوری قوت جس کام کو پورا کرنے میں لگی ہوئی تھی اس کو اقبال کی ”فکر بلند“ پورا کر دیتی۔ وہ لکھتے ہیں :-

”اقبال بہت بڑے شاعر تھے اور ان کی عظمت کے قصیدے بہت لکھے جاپچکے ہیں اور لکھے جاتے رہیں گے ان کی شاعرانہ اور فلسفیانہ

حیثیت سے بھلا کون انکار کر سکتا ہے ؟ لیکن یہ حقیقت بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں میں اپنی سلطنت الگ قائم کرنے کا جذبہ اور ہندوؤں اور مسلمانوں کی الگ الگ قومیت کا تصور اقبال ہی کی شاعری سے بچھ ہوا۔ اس طرح ان کی فکر بلند کے ذریعہ وہ کام پورا ہوا جس کو انگریزی سامراج کے نمائندے تہذیب و تمدن کے ہر گوشے میں اپنے مقدور بھر انجام دے رہے تھے۔

علم صاحب اور احتشام صاحب کی راہیں اقبال کی شاعری کے تعلق سے بے حد متضاد ہیں اور دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ دونوں نے مارکسی عقیدے کی عینک سے دیکھنے کی کوشش کی ہے اس لیے اتنے مختلف اور متضاد نتائج پر پہنچے ہیں اگر یہ رائے کسی قدر بھی ٹھیک ہوتی یا اس عینک سے واقعی کچھ نظر آسکتا تو اتنی مختلف سمجھوں میں یہ دونوں نقاد ہرگز نہیں پہنچ سکتے تھے جس سے صاف طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ نقطہ نظر سرے ہی سے غلط ہے اور اس نقطہ نظر کے ذریعہ نقاد کیسا ہی بالغ نظر کیوں نہ ہو صحیح نتیجے پر نہیں پہنچ سکتا۔ بعض نقادوں اور ادیبوں نے اس میں توازن پیدا کرنے کی کوشش ضرور کی ہے لیکن ان کی کوشش زیادہ بار آور نہایت نہیں ہوئی پھر مافی کے سر مارے کے تعلق ہی سے چونکہ انہوں نے ترقی پسندی کی انتہا پسندی کے خلاف آواز اٹھائی تھی اس لیے بھی اقبال اور دوسرے ہم عصر ادیبوں اور شاعروں پر اس کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ البتہ جو خالص قسم کے مارکسی نقاد نہیں تھے اقبال کے تعلق سے صحیح نقطہ نظر اپنایا ان میں آل احمد سرور اور ع۔ یز احمد سب سے زیادہ اہم ہیں جنہوں نے اقبال کی شاعری کے تعلق سے ترقی پسند نقادوں کے اختیار کردہ غلط نقطہ نظر کی تردید کی۔

سبط حسن نے فلسفہ شاہین کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا تھا :-  
 ”شاہین کا فلسفہ اسی اقتدار پرستی کا نتیجہ ہے جس کی تلقین اقبال  
 نے یورپ کے آخری سفر اور مولینس سے ملاقات کے بعد شروع کی...  
 .... اس نے شاہین اور آفتاب کو جان بوجھ کر چننا ہے کیونکہ  
 ان میں وہ خصوصیات پائی جاتی ہیں جو اقبال کے مکمل انسان میں  
 ہونی چاہئیں اقبال ان پرندوں کو اس وجہ سے نہیں پسند کرتا کہ  
 وہ خوش رنگ، خوش گلو، امن پسند، یا تعمیر پرست ہیں بلکہ  
 اس وجہ سے پسند کرتا ہے کہ وہ مجاہد ہیں جبار و قاہر ہیں بلندی کی  
 طرف جاتے ہیں کسی سے خوف نہیں کھاتے کیا بیسویں صدی کا  
 مرد کامل ایسا ہی ہو گا؟ کیا انسان کی روحانی و مادی ترقی فلسفہ شاہین  
 کی مرہون منت ہوگی؟“

عزیز احمد نے اس غلط انداز فکر اور فلسفہ شاہین کے غلط تجزیے کے بارے  
 میں لکھا تھا :-

”اقبال کے شاہین کو جبر قرار دینا بڑی غلطی ہے جبر ایک ایسے  
 فلسفہ کے لیے جو نیرو شر دونوں کا قاتل ہے ایک ہی معنی رکھتا ہے  
 یعنی دوسروں کے حقوق چھیننا یا دوسروں کی محنت سے فائدہ  
 اٹھانا لیکن اقبال کا شاہین بلند پروازی اور خیر کی طاقت کا رمز  
 (SYMBOL) ہے جبر کا نہیں طاقت اس لئے ضروری ہے کہ اس  
 سے انسان مظلوم نہیں بن سکتا اور مظلوم بننا ایک ایسی کمزوری  
 ہے جس کو اقبال اور قدرت دونوں ہی بہت حقارت سے دیکھتے

ہیں۔ اقبال نے ہمیں دوسرے تمدنوں، قوموں یا دوسرے مذہبوں کے حقوق کو پامال کرنے کی ہدایت نہیں کی۔ اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے بے انتہا طاقت نہیا کرنے کی الیتہ تلفیق کی ہے۔

اگر یہ شاہین طاقت نہ ہوتی تو اسٹالن گراڈ کا تحفظ ممکن تھا؟ کیا آج سوویت روس کی فوجیں وارسا اور بوڈاپسٹ تک دشمنوں کا پیچھا کر سکتی تھیں؟ لیکن خالص قسم کے مارکسی نقادوں نے ایسی باتوں کا اثر کم ہی ہوا ہے کیوں کہ مارکسی نقادوں کا موقف بنیادی طور پر جو غلط تھا، اس کے تعلق سے کچھ نہیں سچا گیا تھا وہ صرف اپنے عقیدے ہی کی روشنی میں سب کچھ دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ نہیں جانتے تھے کہ جب دوسرا بھی کوئی الگ عقیدہ رکھے تو پھر کیا کیا جملے اس لئے انہوں نے یہ طے کر لیا تھا کہ جو کوئی بھی ان سے الگ عقیدہ رکھے وہ غلط ہے۔ اس کی ساری ادبی اور شعری کاوشیں غلط اور بے فائدہ ہیں۔ ترقی پسند ادیبوں اور نقادوں نے اپنے اس انداز فکر سے اقبال کی شاعرانہ عظمت کو سمجھنے میں بڑی رکاوٹیں پیدا کر دیں۔ اقبال ایک خاص فرقے کے شاعر سمجھ لئے گئے قومی نظریے کے بانی قرار دیئے گئے پاکستان کے تصور کو مستحکم کرنے والے ثابت کئے گئے حد یہ کہ وہ صرف پاکستان کے شاعر سمجھ لئے گئے ان غلط اندیشوں کا سلسلہ کم و بیش اب تک جاری رہا اب الیتہ بادل چھٹ رہے ہیں اور اقبال کی شاعرانہ عظمت اپنے پورے جہاد و جلال کے ساتھ روشنی بکھیر رہی ہے۔

ادھر خود ترقی پسند تحریک اور ادیبوں اور شعرا کو اس غلط انداز فکر سے نقصان پہنچا۔ وہ اقبال کی شاعری سے اتنے فیض یاب نہیں ہو سکے جتنے کہ ہو سکتے تھے اور جتنا نہیں ہونا چاہیئے تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے علاوہ میر اور غالب اردو کے

ایسے شاعر ہے ہیں جنہوں نے آنے والی نسلوں کو مسلسل اور متواتر متاثر کیا ہے، ہماری پوری شاعری ان ہی کے سائے میں پردان پڑھی ہے اس لئے کوئی بھی ادبی تحریک ایسی نہیں رہی ہے جو ان کے اثر سے باہر ہو سکے۔ میر نے جذبے کی شدت کو لہجے کی نرم آبیخ دی ہے، غالب کے ہاں جذبے کی شدت لہجے کی شدت سے ہم آہنگ ہوتی ہے اور اقبال کے پاس جذبہ لہجہ اور فکر ایک ایسے پیکے شعلے میں تبدیل ہو جاتی ہے جس کی روشنی سے دل و دماغ دونوں روشن اور منور ہو جاتے ہیں۔ اقبال کی شاعری کی یہ شعلہ آسمانی ایسی ہے کہ اگر کوئی کوہِ چشم اس روشنی سے فائدہ حاصل نہ کرنا چاہیے تو بھی وہ اس کی حدت سے اپنے جسم و جان کے لئے گرمی حاصل کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے اس لئے اس بات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ ترقی پسند تحریک نے اقبال سے فائدہ حاصل نہیں کیا ہے یا اس کے اثر سے محفوظ رہی ہے کیوں کہ اقبال کے پاس رموز و علامت، اظہار و ابلاغ کے اسباب فن کی منتریں، لہجے کے روپ، آہنگ اور لے کی تھنڈکاریں، داخلی اور خارجی دنیا کی عکاسی، غرض فکر و فن کی اتنی اور ایسی رنگارنگی، قدرت و جدت اور شستگی اور شائستگی، بصیرت اور بصارت ملتی ہے کہ اس سے دامن بچا کے نکل جانا محال ہی نہیں ناممکن ہے۔ اسی لئے ترقی پسند تحریک کا کوئی بھی شاعر ہو اور کتنا ہی بڑا شاعر ہو، باوجود اپنی عقیدہ پرستی کے، اقبال کے فکر و فن کا خمشہ چس رہا ہے اقبال نے اردو نظم اور اردو غزل کو اتنے غیر معمولی امکانات سے روشناس کر دیا تھا کہ آنے والے شاعروں کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اس سے استفادہ کئے بغیر ایک قدم بھی آگے بڑھ سکیں لیکن ترقی پسند تحریک کے جاننے والے اپنے عقیدہ کو مقدم سمجھنے کی وجہ سے ایک عجیب و غریب ذہنی کشمکش میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ بعض

ایسے رہے ہیں جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے جنہوں نے اقبال کو دھت پست یا فاشسٹ وغیرہ کہہ کر اس کی پوری شاعری کو رد کرنے کی کوشش کی۔ بعض ایسے رہے ہیں جو کعبہ و کلیسا کشمکش میں گرفتار ہو گئے کیونکہ وہ اپنی ادبی بصیرت کی وجہ سے اقبال کی عظمت کو ماننے پر مجبور تھے دوسری طرف ان کا عقیدہ چونکہ اقبال کے معتقدات سے میل نہیں کھاتا تھا اس لیے انہوں نے اقبال کی عظمت کو بڑے ہی ذہنی تحفظات کے ساتھ قبول کیا ہے اور ایسے نقادوں میں علی سردار جعفری خاص طور پر اہمیت رکھتے ہیں۔ جعفری صاحب چونکہ شاعر بھی ہیں اور نقاد بھی اس لیے ان کے پاس یہ کشمکش بے حد واضح اور بہت ہی دلچسپ انداز میں سامنے آتی ہے۔

گو وہ آج اس کشمکش سے نکل چکے ہیں۔ ”اقبال شناسی“ میں انہوں نے اپنے معتقدات کی روشنی میں اقبال کو پرکھنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ یہ عمل غیر شعوری رہا ہے۔ وہ اپنے عقیدے کو اب بھی عزیز رکھتے ہیں لیکن اب وہ اسے اقبال کے عقیدہ سے متصادم ہونے نہیں دیتے۔ بلکہ صرف ادبی قدروں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اقبال اور اقبال شناسی میں اہم دول ادا کر رہے ہیں۔ ترقی پسند تحریک کے زور کے زمانے میں ان کا رویہ اقبال کے ساتھ کچھ اور رہا ہے۔ یہاں چونکہ بحث اقبال اور ترقی پسند تحریک کی ہو رہی ہے، تاریخ ادب میں ترقی پسندوں کا جو انداز اقبال کے ساتھ رہا ہے وہ جب بھی زیر بحث آئے گا اس وقت جعفری صاحب کے آج کے رویے کو نہیں بلکہ اس زمانے کے رویے سے بحث ہوگی۔

آج ترقی پسند تحریک کے علم برداروں میں اہم اور معتبر نام ادب شخصیت جعفری صاحب کی بھی ہے اور ترقی پسند ادیبوں کی اس نسل میں جو ۱۹۳۴ء کے بعد اردو ادب پر چھا گئی تھی۔ ہندوستان میں شاید صرف جعفری صاحب باقی رہ گئے ہیں۔

جعفری صاحب کی کتاب ”ترقی پسند ادب“ ایسے ادیبوں کی ذہنی کشمکش کی مکمل عکاسی کرتی ہے۔ جو ادبی بصیرت رکھتے تھے لیکن ادبی قدروں سے زیادہ اپنے عقیدے کو عزیز نہ رکھتے تھے۔ ان کا عقیدہ انہیں ایک طرف لے جاتا تھا اور ان کی ادبی بصیرت دوسری طرف ان دونوں میں وہ مفاہمت کی کوئی دوسری صورت نکال نہیں پارہے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بیک وقت اقبال کی تعریف بھی کرتے ہیں اور ان کی مذمت بھی کرتے ہیں، سردار جعفری جو تکہ ایک اہم شاعر اور ایک یا شعور نقاد بھی ہیں اس لئے ان کی رائے بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ دوسری اہم بات یہ کہ کٹر قسم کے ترقی پسندوں میں سردار جعفری تنہا ہیں جو اقبال کے سلسلے میں بہت کچھ توازن اور اعتدال سے کام لیتے نظر آتے ہیں۔ لیکن وہ اپنے عقیدے کو چونکہ ادبی تنقید میں اولیت دینے پر مجبور تھے اس لئے وہ بھی اس زمانے میں اقبال کی عظمت اور شاعرانہ مرتبہ کو یورپی طرح پیش کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ سردار جعفری کی اس سلسلے میں جو ذہنی کشمکش سامنے آتی ہے وہ بہت ہی دلچسپ ہے اور ادبی تنقید میں جب عقیدہ پرستی مائل ہوتی ہے تو منزل کے قریب پہنچتے پہنچتے نقاد جس طرح بھٹک جاتا ہے اس کی بڑی ہی روشن مثال ہے۔

سردار جعفری نے اپنی کتاب ”ترقی پسند ادب“ میں اقبال کی اہمیت اور اس کے اثر کو قبول کرنے کی تین اہم وجوہات ظاہر کی ہیں سب سے پہلی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ ”اقبال نے آرٹ اور شاعری پر فریضہ عائد کیا کہ وہ جدوجہد حیات میں ہمارا ساتھ دے“ دوسری وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ ”اقبال نے سامراج اور سرمایہ دار کے خلاف جس نفرت کا اظہار کیا ہے اس کی مثال اس سے پہلے کے اردو ادب میں نہیں ملتی“۔ سردار جعفری نے اقبال کو صحیح طور پر سمجھنے اور سمجھانے

کی کوشش کی لیکن فوراً ہی ان کا عقیدہ ان کو دوسرے راستے پر ڈال دیتا ہے وہ یہ ضرور مانتے ہیں کہ اس کا علاج اقبال نے ”انقلاب“ تجویز کیا ہے جو بالکل صحیح ہے مگر اس کے ساتھ ہی اقبال نے انقلاب کے بعد جو راستہ دکھایا ہے وہ چونکہ مارکسی راستے سے علیحدہ ہے لہذا وہ ان کے نزدیک قدامت پرستی ہے اور سرمایہ داری کو ہی زندگی عطا کرنے والا ہے وہ لکھتے ہیں کہ :-

”یہاں تک بات ٹھیک ہے لیکن جب انقلاب کے بعد نئے نظام کا سوال آتا ہے تو اقبال قدامت پرستی کے شکار ہو جاتے ہیں اور ایسا نظام پیش کرتے ہیں جو سرمایہ داری کو نئی زندگی عطا کرتا ہے۔“ اس کے بعد سردار جعفری تیسری وجہ یہ بتاتے ہیں کہ ”اقبال نے ہمیں ان کا جو عظیم الشان تصور دیا ہے - وہ پہلے کے اردو ادب میں اور کہیں نہیں ملتا۔“

غضب تو یہ ہے کہ اسے صحیح نتیجے پر پہنچنے کے باوجود صرف اپنے عقیدے کی روشنی میں اس میں بھی ایک کوتاہی نظر آتی ہے۔ اور وہ یہ کہ بغیر نہیں رہ سکے ”کاش! اقبال یہ بھی دیکھ سکے کہ ”احرام آدمی“ کا زین اصول اور نصیب العین صرف غیر طبقاتی سماج میں علی جامہ پہن سکتا ہے“ اس طرح ہر جگہ اقبال کے تصورات کی کوتاہیوں کو نمایاں کرتے ہوئے سردار جعفری اقبال کی شاعری کی عظمت اور اثر کو ان الفاظ میں خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔

”ابھی تک اردو زبان نے اقبال سے بڑا شاعر پیدا نہیں کیا ہے وہ ہمہ گیری اور وسعت ابھی کسی اور شاعر کو نصیب نہیں ہوئی جو اقبال کی شاعری میں پائی جاتی ہے۔“

شاعری کو یہ خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے بھی وہ اقبال کی شاعری کے ”تضاد“ نمایاں کرتے ہیں، انہوں نے لکھا ہے :-

”یہ قومی تحریک آزادی کے ابتدائی اقبال کا زمانہ تھا جو اپنے سارے تضاد کو لے کر اقبال کی شاعری میں ڈھل گیا۔“

وہ آخر میں یہ اعتراف ضرور کرتے ہیں کہ :-

”اقبال نے ان تصورات سے اردو شاعری کو نئی سطح پر پہنچا دیا۔ اور

آج یہ سب تصورات ترقی پسند شاعری کی رگوں میں خون کی طرح دوڑ

رہے ہیں، ہم اس سرمایہ کی قدر کرتے ہیں اور اس کے لئے اقبال کے

بیغز ہم اپنی موجودہ شاعری کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ وہ شعر میں نے

جو غالب کے لئے لکھا ہے، اقبال پر بھی صادق آتا ہے :-

تیرے نعموں کے اثر سے نغمہ سماں ہم بھی ہیں

تیرے گلشن کی بدولت گل بدماں ہم بھی ہیں

لیکن مجموعی طور پر سردار جعفری نے اقبال کی شاعری کو ان کے فلسفہ و فکر سے الگ کر کے دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی ہے کیوں کہ سردار جعفری اپنے عقیدے کے لحاظ سے اقبال کے پیام اور فکر میں ”زہر“ گھلا ہوا پا رہے تھے۔ اس لئے وہ اقبال کے پیام کے سلسلے میں اس نتیجے پر پہنچتے ہیں۔

”اقبال کا پیام بڑا تھا لیکن اپنے عہد کے الجھاؤوں سے آزاد

ہو سکا۔ اس لئے شاعری میں زندگی بخش رجحانات، زہریلے

رجحانات کے ساتھ اس طرح پیوست ہو گئے ہیں جیسے دودھ

میں پانی ملا دیا گیا ہو یا پانی میں رنگ گھول دیا گیا ہو۔  
 یہاں سردار جعفری نے ایسی مثالیں دی ہیں جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے  
 کہ اقبال کی پوری شاعری نہرِ بلی تھی گویا شعوری طور پر ان کا یہ مقصد نہیں۔ لیکن  
 اپنی عقیدہ پرستی کو تنقید میں لازمی طور پر سامنے نہ آنے کی وجہ سے وہ ایسے غلط  
 نتیجے پر پہنچے ہیں، اس لئے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اقبال کی شاعری اور  
 فلسفے میں ہم آہنگی نہیں اور ان کے پیام اور فلسفے کی وجہ سے ان کی شاعری  
 کو نقصان پہنچا ہے وہ لکھتے ہیں :-

”یہ اقبال کا مستقل تضاد ہے کہ وہ اپنی شاعری میں حسین و جمیل

دنیا کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں ان کا فلسفہ اس دنیا کے تباہ کرنے  
 والے افراد کی پیدائش میں مدد کرتا ہے، اس لئے اقبال کی  
 شاعرانہ شخصیت کو ان کی فلسفیانہ شخصیت سے الگ کر کے یہ کہنا  
 پڑتا ہے کہ وہ بڑے شاعر ہیں اور فلسفی چھوٹے۔“

معلوم نہیں یہ موشگافی کن بنیادوں پر صحیح تسلیم کی جاسکتی ہے کیوں کہ سردار جعفری  
 کے نزدیک اور خود ان کے الفاظ میں ہئیت اور موضوع کو الگ نہیں کیا جاسکتا،  
 وہ اپنی کتاب ”ترقی پسند ادب“ میں ایک جگہ لکھتے ہیں :-

”ہئیت اور موضوع کے سوال کو اس طرح پیش کرنا غلط ہے، کوئی

بھی سنجیدہ ادیب ہئیت اور موضوع کو ایک دوسرے سے

الگ نہیں کرے گا۔ کیونکہ بغیر ہئیت کے، موضوع کا اور بغیر موضوع کے

کے ہئیت کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔“

لیکن اقبال کے سلسلے میں سردار جعفری نزدیک پوری انسانی تاریخ ایسے ہی

کرتے ہیں، اس لئے کہ اقبال کا فلسفہ اور پیام ان کے عقیدے سے میل نہیں کھاتا۔  
 حالانکہ اقبال کا فلسفہ و پیام ان کی شاعری، اور ان کی شاعری ان کا فلسفہ و پیام  
 ہے۔ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھا ہی نہیں جاسکتا، خود سردار جعفری کو بڑی  
 شدت سے یہ احساس ہے کہ اقبال کا فلسفہ و پیام ان کی شاعری میں ایسے گھلے  
 ملے ہیں جیسے دودھ میں پانی یا پانی میں رنگ، لیکن اس کے باوجود سردار جعفری  
 اپنی بات کی نفی آپ کرتے ہیں اور اقبال کی شاعری کو ان کے فلسفے سے الگ کرتے  
 کی کوشش کرتے ہیں، اور انہیں بڑا شاعر اور چھوٹا فلسفی مانتے ہیں یہ تضاد مسلسل  
 اور مستقل طور پر ترقی پسند نقادوں اور شاعروں کے پاس ملتا ہے، اس سلسلے میں ایک  
 ادبیات میں کو سب سے لے کر سردار جعفری تک تمام اہم ترقی پسند نقادوں نے  
 پیش کی ہے، وہ یہ ہے کہ اقبال نے بعض ایسے افراد کی تعریف و تحسین کی ہے  
 جو شہنشاہیت، ڈکٹیٹر شپ اور فاشزم کے نمائندے رہے ہیں۔ سب مانتے تھے ہیں:-

”اقبال شخصیت پرست ہے، تحریک پرست نہیں، اس کے کلام میں

غالباً تین درجن گزری ہوئی ہستیوں کے تذکرے ملیں گے۔ ان میں

سقراط بھی ہے، ہیگل بھی، طارق بھی ہے اور خالد بھی۔ غالب

بھی ہیں اور مولانا روم بھی۔ لیکن بھی ہے اور مولینی بھی۔ اور

ڈیوک وڈسٹر، نادر شاہ اور امان اللہ خان بھی۔ یہ سچ ہے کہ

اس کے افراد کسی نہ کسی تحریک کے نمائندے فرورہتے ہیں۔ لیکن

اقبال نے ان کی تحریکوں پر زور نہیں دیا۔ ہمیشہ ان کی شخصیتوں کو

ہوسکا۔ اس لئے اسی وجہ سے اقبال اقتدار پرست ہے اور دیوانگی

رجحانات کے ساتھ اس طرح وہ ہر قوت کا استقبال کرتا ہے۔

ہر صاحب اختیار سے متاثر ہوتا ہے، قوت و اقتدار کی مدح سرائی  
اس کی شاعری کا اضطراری پہلو ہے اور اس دھن میں وہ تحقیق و  
حسرت اور تمیز کو تیر باد کچھ دیتا ہے :

یہاں جس لب و لہجہ میں بات کہی گئی ہے، تنقید میں جس اعتدال، توازن اور ضبط اور  
شائستگی کا ثبوت دیا گیا ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ آنے والے نقاد بھی اسی  
روش کو اپناتے تاکہ صحت مند اور متوازن تنقید رواج پاسکے لیکن اردو ادب کی  
یہ بد قسمتی رہی ہے کہ اس تنقیدی روش کو جو بعض ترقی پسند نقادوں نے چھوڑی تھی۔  
اختیار نہیں کیا گیا۔ بہر حال اس تنقیدی شاہکار میں سبط حسن صاحب نے جس  
”تحقیق و حسرت اور عقل و تمیز“ سے کام لیا ہے۔ وہ اس بات سے صاف طور پر ظاہر

ہے کہ وہ بات شروع کرتے ہیں یہ کہہ کر کہ اقبال ”شخصیت پرست“ تھے اور  
تاکان ٹوٹتی ہے اس بات پر کہ اقبال اقتدار پرست تھے، معلوم نہیں سبط حسن صاحب  
نے کس تحقیق و حسرت سے یہ بات معلوم کر لی کہ مولانا دروم بھی صاحب قوت و اقتدار  
تھے۔ سقراط بھی، ہیگل بھی اور غالب بھی۔ معلوم نہیں سبط حسن اقبال کو

”شخصیت پرست“ ثابت کرنا چاہتے ہیں یا ”اقتدار پرست“؟ اب شاید یہ موجودہ  
تحقیق و تنقید کا کام ہے کہ وہ اقبال کو کیا ثابت کرنا چاہتے تھے۔ ؟ اس کا پتہ لگا۔

بات سردار جعفری کی تنقید کی پل رہی تھی لیکن ان کے پیش رو کی بعض باتیں  
زیر بحث آگئیں۔ ان باتوں سے مقصود یہ ہے کہ سردار جعفری نے بھی اقبال کو  
”شخصیت پرست“ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ لکھتے ہیں :-

”اقبال نے اپنے شاہین کو تیمور، ابدالی، فیولین اور مسولینی کی شکل  
میں دیکھا تھا۔ اور اقبال کے نزدیک پوری انسانی تاریخ ایسے ہی

خودی سے سرشار افراد کے اشاروں پر چلتی ہے اور فوق البشر  
کی تلاش میں ہے یہ انفرادیت پرست اور ہیرو پرستی خالص  
ایسا تصور ہے جو اپنی آخری شکل میں فاشسٹ ڈکٹیٹر کا  
روپ دھار لیتا ہے۔

یہ بات حیرت ناک ہے کہ اقبال پر شخصیت پرستی یا ہیرو پرستی کا الزام مختلف  
ترقی پسند نقادوں نے لگایا ہے حالانکہ اقبال قطعی طور پر شخصیت پرست تھے نہ ہی  
ہیرو پرست ہی، وہ شخصیتوں کے نہیں ان کی صفات کے گرویدہ تھے، وہ اپنے فلسفے  
کے محدود مرکز یعنی ”خودی“ کی صفت کو جس کسی میں کسی حد تک بھی پاتے ہیں تو وہ  
اس کی تعریف و تحسین کرتے ہیں، حد یہ کہ وہ ابلیس میں بھی جو تک خودی کے اظہار کو  
دیکھتے ہیں اس لئے اسے بھی اہمیت دیتے ہیں لیکن صرف اس بنا پر انہیں اگر کوئی شیطان  
قرار دے دے تو اس کا کسی کے پاس کیا علاج ہے؟ اقبال اقتدار پرست نہیں تھے  
بلکہ خودی کو اہمیت دیتے تھے ”خودی“ میں اور اقتدار پرستی میں جو فرق ہے اس کا  
اظہار تحصیل حاصل ہے حد یہ کہ ”خودی“ پر بھی پابندی عائد کرنا چاہتے ہیں۔  
کیونکہ اقبال جانتے ہیں کہ خودی کا بے روک اظہار کتنا خطرناک ہوتا ہے۔

مسئولین، پولیس، تیمور اور ابدالی وغیرہ جیسے انسانوں کی کیا حقیقت ہے؟  
یہ فرشتے کو بھی شیطان بنا کر چھوڑتے ہیں۔ اقبال چونکہ خودی کی پوری طرح  
پرورش بھی کرنا چاہتے ہیں اور اس پر ایک بندش بھی عائد کرنا ضروری سمجھتے  
ہیں۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا حل ان کو اسلام کے سوا کہیں اور نظر نہیں آیا۔  
اسی لئے وہ اسلام کی طرف رخ کرتے ہیں کیونکہ اقبال محسوس کرتے ہیں کہ اسلام کا پہلا  
اور بنیادی کلمہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ہے۔ لہٰذا کی ضرب سے دنیا کی بڑی سے بڑی طاقت اور

قوت ٹوٹ جاتی ہے اور خودی کی نمود کے لیے بے پناہ گنجائش نکلی آتی ہے اور لالہ کی  
 دیر سے ایک بندش بھی عائد ہو جاتی ہے اور جو شخص اپنے دل کی تمام گہرائیوں سے  
 لا الہ الا اللہ پر یقین رکھتا ہو وہ نہ شخصیت پرست ہو سکتا ہے کہ اقتدار پرست نہ  
 ہیرو پرست، اصل میں اقبال کا عقیدہ تھا کہ ساری انسانیت کی نجات لالہ الا اللہ میں  
 ہے کیوں کہ انسان کی غفلت اسی میں چھپی ہوئی ہے کہ اس کی خودی پوری طرح  
 پھیلے پھوٹے لیکن تخریب کی طرف رُخ نہ کرے اور "احتمام آدمی" بھی اسی صورت  
 میں مکمل ہو سکتا ہے اقبال انسان کی غفلت ظاہر کرنے کے لیے اسے اسلام کا نہیں  
 انسانیت کا کلمہ قرار دیتے ہیں کہنے کا مطلب یہ کہ اقبال پر شخصیت پرستی یا ہیرو  
 پرستی کا الزام کوئی بنیاد ہی نہیں رکھتا بلکہ اس بات کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ  
 اقبال کے فلسفے اور پیام سے غفلت برتنے کی وجہ سے ترقی پسند تحریک کو سخت ترین  
 نقصان پہنچا اور اسی وجہ سے ملتی ہیرو پرستی اور شخصیت پرستی ترقی پسند تحریک  
 میں ہوتی اُردو ادب میں کبھی بھی نہیں ہوتی ترقی پسند شعرا نے استالین کو جس طرح  
 جھک جھک کے سلام کیا ہے وہ شخصیت پرستی اور ہیرو پرستی کی ایسی یوشن بلکہ بدترین  
 مثالیں ہیں جس کا جواب اُردو ادب میں مشکل ہی سے ملے گا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ترقی پسند  
 شعرا نے استالین کی صرف شخصیت ہی کو سامنے رکھا تھا۔ اس کا صرف اقتدار  
 دیکھا تھا۔ وہ اس کی صفات سے ناواقف تھے اسی وجہ سے اس کی شخصیت اور  
 اقتدار کو سلام کئے گئے اور جب استالین کی شخصیت کا بت ٹوٹا تو ترقی پسند شعرا اور  
 ادیبوں کو ایک ایسی صورت حال سے دوچار ہونا پڑا۔ جس سے اقبال نہ کبھی دوبارہ  
 ہوئے اور نہ ہو سکتے ہیں۔ تو انہی صدیاں کیوں نہ بیت جائیں اور کیسی ہی حقیقتیں  
 کیوں نہ سامنے آجائیں، صفات کو اہمیت دینے اور شخصیت پرستی میں ہی بنیادی

فرق ہے۔ اس کے علاوہ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ اقبال نے جہاں سولینی، نیولین اور سمور وغیرہ کی شخصیت کی بعض صفات کی تعریف کی ہے، وہیں اسی بنا پر مارکس، لینن کو بھی خراج تحسین پیش کیا ہے، مارکس و لینن کے سلسلے میں ایک بات اور بھی کہنے کی جرات کروں گا۔ کہ اگر ترقی پسند شعرا اقبال کے فلسفے اور پیام کی طرف توجہ کرتے تو شاید ان کی شاعری ایک نئی عظمت سے ہم کنار ہوتی جو تقلیدی انداز میں کسی فلسفے یا نظریے کو اپنانے کی وجہ سے پیدا نہ ہو سکی۔ اقبال کا فلسفہ پیام اور ان کی شاعری میں گواہ اسلام سے عقیدت ملتی ہے اور وہ اسلام سے بہت کچھ متاثر بھی ہے لیکن اس کے باوجود اس میں ایک انفرادی شان ہے۔ یہ ان کی شاعرانہ فکر کی آچے میں تپ کر ایسا کندن بنتا ہے جو سخت سے سخت ادنیٰ زندگی کسوٹی پر بھی کسے پر پورا اترتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی بھی عظیم شاعر کا فلسفہ بالکلہ اعتقاد نہیں ہوتا وہ اپنے عقیدے کے باوجود انسان اور انسانیت کے لئے ایک نیا فلسفہ اور ایک نیا پیام دیتا ہے اس لئے وہ اپنے فلسفے کا آدم بھی ہوتا ہے خاتم بھی۔

جب کوئی عقیدہ، شخصیت کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے تب ہی وہ اس کی شاعری کا اس کی شاعرانہ زبانی کا ادھ اس کی شاعرانہ تکنیک کا جزو بن سکتا ہے اکثر ترقی پسند شعرا کی یہی کمزوری رہی ہے کہ ان کا عقیدہ ان کی شخصیت کا ایسا جزو نہیں بن سکا جیسا کہ اقبال کا عقیدہ اقبال کی زندگی اور شاعری کا جزو بنا ہوا تھا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ترقی پسند تحریک یا وجود غیر معمولی صلاحیتوں کے شاعر پیدا کرنے کے کوئی عظیم شاعر اس لئے بھی پیدا نہ کر سکی کہ اس کا فلسفہ زندگی اور نظریہ شعرا رہے۔ یہ ایسا عقیدہ نہیں جو شخصیت کا جزو بن گیا ہو۔ ترقی پسند

شعراً کا فلسفہ اور شاعری صاف طور پر مادی، اینگلز اور لینن کی فکری اساس پر استوار ہوتا نظر آتا ہے جب تک فکر و فلسفہ شاعر کی شخصیت کے خیر سے پیدا نہیں ہوتا اس وقت تک وہ عظمت حاصل کر سکتا ہے نہ ہی اہمیت، شاعر کی فکر و فلسفہ کی عظمت کا انحصار بالکل یہی بات پر ہے، اسی لئے شاعرانہ عظمت کو اس کے فکر و فلسفہ سے الگ کر کے دیکھنے کی کوشش آئینہ کو زنگار سے علیحدہ کر کے دیکھنے کے مترادف ہے ترقی پسند ادیبوں اور شاعروں نے اقبال کے اثر کو قبول کرتے ہوئے بار بار یہی عمل کیا ہے، اسی وجہ سے ترقی پسند تحریک نے نہ تو اقبال کے ساتھ پورا انصاف کیا ہے نہ ہی اپنی شاعری اور تنقید کے ساتھ انصاف کیا ہے کیوں کہ اقبال کے فلسفے اور پیام کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے اگر یہ کہا جائے کہ ترقی پسند شعرا اپنی "خودی" کو دریافت کرنے میں ناکام رہے تو یہ بات غلط نہ ہوگی کیونکہ عظیم شاعری کی تخلیق کیلئے یہ بات ضروری ہے کاش؟ اقبال کے بعد آنے والے شاعر اقبال کے اس شورے پر عمل کرتے فطرت کو دکھایا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے؟ آئینہ فطرت میں دکھا اپنی خودی کو اور چونکہ وہ اپنی خودی کو دریافت نہیں کر سکے اس لئے اقبال کی کارگاہ فکر سے اپنے مقدار کے ستارے پہچان کے انہیں حاصل نہ کر سکے، اگر وہ اس میں کامیاب ہو جاتے تو ہرج ترقی پسند تحریک اور شعرا نے اردو ادب کا جتنا کچھ دامن وسیع کیا ہے اس سے کہیں زیادہ اسے وسعت بخشے اور موجودہ طوائف سے زیادہ عظمت حاصل کر لیتے، کیونکہ اقبال نے پہلے ہی یہ بات کہہ دیا تھا۔

بنتے ہیں مری کار گہر فکر میں انجم :ۛ  
 ترقی پسند تحریک چونکہ اقبال کے اثر کو پوری طرح قبول نہ کر سکی اس لئے وہ اپنے  
 مقدار کے ستارے کو پہچان نہ سکی، اس سے اقبال کو اتنا نقصان نہیں پہنچا جتنا خود  
 ترقی پسند تحریک کو پہنچا ہے۔

## اقبال کی شاعرانہ اور فلسفیانہ فکر

اقبال اُردو کے وہ واحد شاعر ہیں جو ہماری بد قسمتی سے بہت بڑے مفکر تھے۔ جس کی وجہ سے ان کی فکر و فن دونوں خطرے میں پڑ گئے، ہم نے شاعر اقبال اور مفکر اقبال کے دو الگ الگ بت بنا دیئے اور دونوں کی پرستش شروع کی۔ جب دونوں کی حیثیت الگ الگ ہو گئی تو ان کے پوچھنے والے بھی الگ الگ ہو گئے، مفکر اقبال کے پرستاروں کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ وہ شاعر اقبال کا کیا کریں اور شاعر اقبال کے پرستار اس بات پر حیران ہیں کہ وہ مفکر اقبال کے ساتھ کیا سلوک کریں۔ یہی وجہ ہے کہ کبھی اقبال کے فلسفہ کو شاعری سے زیادہ اہم قرار دیا گیا اور کبھی یہ فیصلہ صادر کیا گیا کہ وہ بڑے شاعر اور چھوٹے مفکر ہیں۔ ان کا شاعرانہ کمال ان کی فلسفیانہ فکر کا دیروزیہ گریں گیا۔ حاکم یہ ہے کہ اقبال کی شاعری کو سمجھنے کے لیے ان کی تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے مطالعہ کو ناگزیر قرار دے دیا گیا۔ اقبال کی شاعرانہ فکر کی اس سے بڑی گواہی نہیں ہو سکتی ہے۔ شیکسپیر کی شاعری کے مطالعے کے لیے اس کی دوری تحریروں کے مطالعے کی ضرورت نہیں گویا شیکسپیر کا شاعرانہ کمال مکمل ہے اسے کسی سہارے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح کئی عظیم شاعر ہیں جن کی شاعری کو ان کی ادبی تحریروں کی ضرورت نہیں۔ خواہ وہ رومی ہوں، سہا قظا ہوں، فردوسی ہوں یا خیام۔ صرف

اقبال ہی ایسے شاعر ہیں جن کی شاعری ان کی دوسری تحریروں کے بغیر نامکمل رہ جاتی ہے۔ اس انداز فکر سے اقبال کی شاعرانہ فکر اور فلسفیانہ فکر کو الگ الگ کرنے کے لئے راہیں ہموار کیں۔ یہ غلطی اس حد تک آگے گیا کہ خود ان کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے ان کے فلسفے کو اس سے الگ کر کے دیکھنے اور دکھانے کی کوشش شروع ہوئی جس کی وجہ سے اقبال کی شاعری اور فلسفے دونوں کے تعلق سے بہت سی غلط فہمیاں عام ہوئیں۔ اقبال کو قرعہ پرست، رجعت پسند اور فاشسٹ سمجھا کر مارے دیا گیا۔

اصل میں اقبال کی شاعرانہ غنیمت میں ان کی فلسفیانہ فکر بھی پوری طرح جلوہ گر ہے۔ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھنے کی کوشش اس شخص سے رنگارنگ کرنا جدا کرنا ہے۔ اقبال کا آئینہ خدائے شعر اسی صورت میں جلوہ ہائے رنگ و رنگ پریش کرنا ہے جب کہ ان کی فکر کو ان کے فن کے آئینے میں دیکھا جائے۔ اقبال کی فلسفیانہ فکر نہیں بلکہ شاعرانہ فکر پیا مبری کرتی ہے۔ جب فلسفہ، شعر کے سانچے میں ڈھلتا ہے تب ہی وہ سحر جلال بن جاتا ہے۔ اس لئے اقبال کی فلسفیانہ فکر نہیں بلکہ شاعرانہ فکر ہماری مسئلہ ہے۔ کیونکہ فلسفہ عقل کے تابع ہوتا ہے اور شاعری عشق کی فلسفہ اسی وجہ سے محو تماشا لئے لب بام رہ جاتا ہے اور شاعری بے خطر آتش نمرود میں نمود کر اپنی منزل پالیتی ہے۔ خالص فلسفہ خواہ وہ اقبال کا ہو یا کسی اور کا تخمین دہن میں مبتلا کر دیتا ہے۔ فلسفے کی بے مائیگی کو اقبال سے زیادہ کون سمجھ سکتا ہے۔ اقبال نے اسی وجہ سے تشکیل جدید کے دیباچہ ہی میں اس بات کا اظہار کیا ہے اور ہم کو خبردار کیا ہے وہ لکھتے ہیں :

”یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں

جیسے جیسے علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے فکر کے بے نہ

راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض یہ حال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشوونما پر باحتیاط نظر رکھیں۔ اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔

ہر چند شاعرانہ فکر میں بھی مذہب جیسی قطعیت نہیں ہوتی لیکن اس کے باوجود حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کا یہ فلسفہ سے بہتر ذریعہ ہے۔ اقبال مذہب فلسفے اور شاعری کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے۔ اور ہمارا اس میں مقام کیا ہے باعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیئے؟ یہ سوالات ہیں جو مذہب فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں لیکن شاعرانہ واردات سے جو علم حاصل ہوتا ہے انفرادی ہوتا ہے یعنی اس شخص سے مختص جس پر یہ واردات طاری ہوں وہ تمثیلی ہوگا، مبہم اور غیر قطعی البتہ مذہب کے مدارج عالیہ شاعری سے بلند تر ہیں؟

لیکن فلسفہ اور فلسفیانہ فکر کی مسئلہ ”انکار“ یا پھر اعترافِ عجز ہے فلسفہ کے تعلق سے اقبال لکھتے ہیں :

”فلسفہ کی روح ہے آزادانہ تحقیق۔ وہ ہر ایسی بات کو شک، شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادعا اور محکم پر ہو اس کا منصب یہ ہے کہ

فکر انسانی نے جو مفروضات بلاوجہ طرح و تنقید قبول کر رکھے ہیں ان کے محقق گوشوں کا سراغ لگائے۔ معلوم نہیں اس سبب کی انتہا کیا ہو۔ انکار یا اس امر کا صاف صاف اعتقاد کہ عقل محض کی رسائی حقیقت مطلق تک ناممکن ہے :

اس لیے یہ بات ہمیشہ پیش نظر رہنی چاہیے کہ اقبال کا فلسفہ اور فلسفیانہ فکر خواہ کچھ بھی ہو ان کی شاعرانہ فکر سے علاحدہ ہو کر دل میں آ رہی نہیں سکتی۔ اقبال کی شاعرانہ فکر میں فلسفہ کی بے سبابہ جستجو بھی ہے لیکن مذہب کا ایمان بھی ہے۔ یہ شاعرانہ کمال کی وہ منزل ہے جو شاید ہی اقبال کے سوا کسی اور شاعر کے حصے میں آتی ہو۔ رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے :

”مرحوم کو صرف شاعر سمجھ لینا یا یہ کہ ان کے خیالات و تصورات تمام کے تمام ان کے کلام میں مقید ہو چکے ہیں بڑی غلطی ہے۔ مرحوم کی فکر و نظر کا بہت کم حصہ ان کے کلام میں منتقل ہوا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی پیش کر دی چاہیے کہ اقبال کو صرف صاحب فکر و نظر سمجھ لینا اس سے بڑی غلطی ہے۔ رہی یہ بات کہ اقبال کی فکر و نظر کا بہت کم حصہ ان کا کلام میں منتقل ہوا ہے تو ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ اقبال شاعر تھے ناظم تو تھے نہیں جو ہر قسم کے خیال کو نمودار کرتے۔ ضروری نہیں کہ ہر قطرہ گہر بن جائے۔ یہ تو چند ہی قطرہ کا نصیب ہوتا ہے جو گہر کے مرتبے تک پہنچتے ہیں۔ جب کوئی قطرہ گہر بنتا ہے تو اس کی شکل و صورت اور قدر و قیمت اٹل ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شاعری اٹل رہتی ہے اور فلسفہ بدلتا

دہتا ہے۔ اس لئے جب ہم اقبال کی شاعراۓ فکر سے ہٹ کر اس کے ذہنی اور فکری سفر کی بات کرتے ہیں تو پھر اس سفر کی سمت اور رفتار ہی بدل جاتی ہے۔ اقبال کی فکر کی عظمت تمام تر ان کی شاعراۓ فکر پر منحصر ہے۔ ان کے فکر و فن کو جب کسی نے اور جہاں کسی نے الگ کر کے بات کہنی چاہی ہے اسے کامیابی حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اقبال کی شاعری میں ان کی فلسفیانہ فکر کے بے شمار گوشے اور پہلو جلوہ نما کرتے ہیں۔ اسی طرح مشرق اور مغرب کے بے شمار فلسفیوں کی فکر کی شیرازہ بندی اقبال کے کلام میں ہوتی ہے اس کے ساتھ اور اسی سے بڑھ کر اسلامی فکر اور اسلامی اصول

ان کی شاعری میں جذب ہو کر ایک نئی کتاب و توانائی کے ساتھ جلوہ نما ہوتے ہیں اقبال کی شاعراۓ فکر خود اسلام کی فکر کی طرح بے حد وسیع امد ہم گیر ہے اقبال اسلامی فکر کے سلسلے میں جرمن مفکر اور ششترقی ہارٹن کے خیالات سے متفق ہیں وہ لکھتا ہے :

اسلام کی روح بڑی وسیع ہے۔ اتنی وسیع کہ اس کے کوئی حدود ہی نہیں۔ لادینی افکار سے قطع نظر کر لی جائے تو اس نے گرد و پیش کی اقوام کی ہر اس فکر کو جذب کر لیا جو اس قابل تھی کہ اسے جذب کر لیا جائے اور پھر اسے اپنے مخصوص انداز میں نشوونما دیا۔

اقبال کی شاعراۓ فکر میں بھی یہی جاذبیت ہمہ گیری اور انفرادیت ملتی ہے۔ اصل میں اقبال کی ساری فلسفیانہ فکر ان کی شاعری کے لیے خام مواد کا کام دیتی ہے۔ یہاں قیامت کا فتنہ قیامت کے فتنے میں ڈھلتا ہے یعنی شاعراۓ جمال سے جب فلسفیانہ

جلال ملتا ہے تب ہی اقبال کی فکر پیدا ہوتی ہے۔ جی۔ ایس ایلٹ شاعری میں فلسفہ جس طرح کام کرتا ہے اس کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتا ہے :

”فلسفہ ہی شاعر کے لیے خصوصی مواد فراہم کرتا ہے۔ جب ہم لکریٹشس اور

دانٹے کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم محسوس کرتے ہیں کہ شاعر نے فلسفہ

اور اپنے فطری احساسات کے درمیان ایسا اتحاد پیدا کر دیا ہے کہ

ایک طرف فلسفہ جھٹکتی ہو گیٹ ہے اور دوسری طرف احساسات اور

جذبات بلند ہگرے اور شان دار ہو گئے ہیں۔“ اقبال کی شاعرانہ فکر

اور فلسفیانہ فکر میں یہی اتحاد ملتا ہے۔ اسی اتحاد کی وجہ سے ان کا

فلسفہ پیام بن جاتا ہے اور ان کی شاعری بے پناہ ہو جاتی ہے۔

شاعری میں فلسفہ کی یہ پیامبری سب کے لیے ہوتی ہے یعنی فلسفیانہ

فکر شاعری میں سب کے لیے قابل قبول بن جاتی ہے۔ شاعری، زمان

و مکان کے حدود کو توڑتی ہے۔ رنگ و فصل اور مذہب اور ذات پات

کی بندشوں کو توڑ کر ساری انسانیت کا قیمتی سرمایہ بن جاتی ہے

شاعری کی تحسین کے لیے شاعر کے عقیدے کو قبول کرنے کی ضرورت

نہیں ہوتی۔ یہاں فن کی عظمت ایسی جمالیاتی توثیق فراہم کرتی ہے

جس کو ہر ایک قبول کر لیتا ہے۔

اقبال کی فلسفیانہ فکر صرف مسلمانوں کے لیے ہے لیکن ان کی شاعرانہ فکر ساری دنیا

کے لیے ہے۔ جی۔ ایس ایلٹ نے یہ بات بجا طور پر کہی ہے کہ

”کوئی تفل نام یا کوئی بھی تفسیر حیات جو عظیم فن کو پروان چڑھائے۔“

ہمارے لیے بمقابلہ اس تفل نام یا نظریہ حیات کے جو کمتر درجہ کے فن کو

جہنم دے یا پھر مہرے سے کسی فن کو ہی جہنم نہ دے زیادہ قابل قبول ہے۔“  
 اقبال کا نظام فکر اور نظریہ حیات چونکہ ایک عظیم فن کو جنم بھی دیتا ہے اور  
 پروان بھی چڑھاتا ہے۔ اس لیے وہ ہر ایک کے لیے قابل قبول بن جاتا ہے۔ یہ اور  
 بات ہے کہ کوئی اپنی بے بصیرتی کی وجہ سے یا کسی اور تعصب کی وجہ سے شاعرانہ اور فو  
 کمال ہی کو نظر انداز کر دے اور شاعری میں جو فلسفیانہ فکر استعمال ہوتی ہے  
 اس سے اختلاف کرنے لگے تو ظاہر ہے کہ یہ عمل اسی وقت ممکن ہے جب شاعری کا  
 فکر سے علاحدہ کر کے اسے جانچا جائے۔ حالانکہ اصلی شاعری زندگی کے امکانات  
 پر مبنی ہے اور شاعر کی فلسفیانہ فکر اس کو گہرائی اور گیرائی عطا کرتی ہے۔ اسی وجہ  
 ایلٹ فلسفے اور شاعری کے تعلق کو واضح کرتے ہوئے لکھتا ہے :

”کسی فلسفے کی بابت شاعری جو کچھ ثابت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ  
 اس میں زندگی کا کتنا امکان موجود ہے۔ کیونکہ زندگی میں فلسفے

اور فن دونوں شامل ہیں۔“

ہر عظیم شاعر کے پاس اس کی فلسفیانہ فکر اور شاعرانہ فکر مربوط ہوتے ہیں  
 اسی کی نشان دہی کرتے ہوئے ایلٹ نے بڑے ہی پتے کی بات کہی ہے وہ  
 لکھتا ہے :

”صحیح ترین فلسفہ عظیم ترین شاعروں کے لیے بہترین مواد فراہم کرتا  
 ہے۔ اس لیے شاعری کی اہمیت اس فلسفے سے بھی متعین ہوگی  
 جسے وہ اپنی شاعری میں بروئے کار لا رہا ہے اور ساتھ ساتھ  
 فنی عمل پذیری کی تکمیل اور موزونیت سے بھی۔ کیونکہ شاعری۔  
 اس بات کا اقتدار نہیں ہے کہ فلال چیز صحیح ہے بلکہ شاعری

ایک حسی تحسین کا نام ہے۔

یوں کسی بھی بڑے اور عظیم شاعر کے پاس فلسفہ و فن کی آمیزش سے ایسی شاعری تخلیق ہوتی ہے تو ذہن کو بھی آسودہ کرتی ہے اور قلب و نظر کی تسکین و تسفی کا سامان بھی فراہم کرتی ہے۔ اس لیے اقبال کے سلسلے میں ایسا کوئی بھی مطالعہ جس میں ان کے ذہنی سفر کو تو پیش نظر رکھا گیا ہو لیکن ان کے شعری سفر کو نظر انداز کر دیا گیا ہو کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اقبال جتنے بڑے شاعر ہیں اس سے بڑے فلسفی اور جتنے بڑے فلسفی ہیں اس سے بڑے شاعر ہیں۔ بلکہ یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اقبال کی تمام تر فلسفیانہ فکر ان کی شاعرانہ فکر کی توسیع و تشریح کرتی ہے۔ اس لیے ان کی عظمت کا انحصار شاعرانہ فکر پر ہے نہ کہ فلسفیانہ فکر پر۔

## پریم چند ترقی پسندی اور جدیدیت

پریم چند کا سب سے بڑا ادبی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اردو کے افسانوی ادب میں فنی رکھ رکھاؤ کے ساتھ مقصدیت کو فروغ دیا۔ آزادی کا حصول پریم چند کے افسانوی ادب کا ابتدا بھی ہے اور منتہا بھی۔ انہوں نے اس کے ساتھ ساتھ ہندوستانی زندگی کے تمام اہم ترین مسائل کو اپنے افسانوی ادب کا محور و مرکز بنا دیا۔

پریم چند ان ادیبوں میں سے تھے جو اپنے دکھ کے ذریعے انسانیت کے دکھ کا عرفان حاصل کرتے ہیں۔ پریم چند نے ہندوستان کی خدمت کرتے ہوئے انسانیت کی خدمت کی ہے۔ ان کا فکری اور فنی سفر یوں محدود سے لا محدود کی طرف بڑھتا ہے۔ انہی لیے ان کا افسانوی ادب ہندوستان کی پوری ادبی زندگی کا ایک بہت ہی روشن باب بن گیا ہے۔ ان کے ادبی کارنامے ہمارے لیے منزل بھی تھے اور چراغ منزل بھی۔ پریم چند نے جوشا ندار ادبی روایت قائم کی تھی اگر اسے پروان چڑھنے اور اسے پھلنے پھولنے کا موقع دیا جاتا تو یہ ہمارے ادب کی خوش قسمتی ہوتی اور ہم بھی ہندوستان کی خدمت کرتے ہوئے انسانیت کی خدمت کو جاتے لیکن بد قسمتی سے کچھ ایسے حالات پیدا ہوئے کہ پریم چند کی ادبی روایت آگے نہیں بڑھ سکی۔ اس لیے کہ ان کی

زندگی کے آخری دنوں ہی میں ترقی پسند تحریک کو فروغ حاصل ہوا اور یہ فروغ پریم چند کی ادبی روایات کو ختم کرنے والا ثابت ہوا۔ اس کا قطعی مطلب یہ نہیں ہے کہ ترقی پسند تحریک نے ادب کی خدمت نہیں کی۔ اس تحریک نے یقیناً بڑی اہم ادبی خدمات انجام دی ہیں۔ لیکن ہمیں ٹھنڈے دل کے ساتھ اس کے منفی پہلوؤں اور اس کی کوتاہیوں پر بھی غور کرنا چاہیے تاکہ آئندہ ہمارا ادب زیادہ صالح اور صحت مند قدروں کو دینا سکے۔

ترقی پسند تحریک کی وجہ سے پریم چند کا اثر بے حد محدود ہو کر رہ گیا۔ کیونکہ پریم چند کے ادبی کارناموں کی مرکزیت سے ترقی پسند تحریک نے رد گردانی کی۔ مراد یہ کہ پریم چند نے ہندوستانی زندگی اور اس کے بنیادی مسائل کے ذریعے انسانیت اور ساری دنیا کے مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی۔ ان کی تحریروں میں جو ترتیب و توازن اور مرکزیت تھی وہ ترقی پسند ادب میں مفقود تھی۔ پریم چند کو ہندوستانی زندگی کا جیسا اور جتنا گہرا شعور تھا وہ ترقی پسندوں کو حاصل نہ ہو سکا کیوں کہ یہ تحریک ہی عالمی مسائل کی گود میں پل کر بڑی ہوئی تھی۔ ترقی پسند ادب ہندوستان کے اہم اور بنیادی مسائل کو سمجھنے اور سلجھانے پہلے عالمی مسائل میں الجھ کر رہ گئے۔ جس کی وجہ سے ترقی پسند ادب میں وہ مرکزیت اور اثر کا ز پیدانہ ہو سکا جو پریم چند کی ادبی روایت کا سب سے اہم رکن رہا ہے۔ ترقی پسند تحریک وجود میں آئی عالمی مسائل کے تحت کیونکہ اس زمانے میں فاشیزم کے خلاف ایک محاذ ساری دنیا میں قائم کرنے کی ضرورت تھی۔ اس وقت اس محاذ کا سب سے اہم مورچہ اشتراکیت ہی ہو سکتا تھا جو فاشیزم کے بالکل برعکس تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ترقی پسند ادیبوں کی یہ تحریک ساری دنیا میں پھیل گئی اور دیکھتے ہی دیکھتے بقول ایک مغربی نقاد کے دنیا کا سب سے زیادہ فیشن ایبل ادبی رجحان بن گئی۔ یہی وجہ ہے کہ ہندی ترقی پسند تحریک کی جنم بھومی ہندوستان تھیں

انگلستان ہے۔ سجاد ظہیر اپنی ڈاڑی میں مغربی دنیا کے مسائل اور ان سے پیدا ہونے والی کیفیت کا اظہار یوں کرتے ہیں :-

”ہم کو لندن اور پیرس میں جرمنی سے بھاگے یا نکالے ہوئے مصیبت زدہ لوگ روز ملتے تھے۔ فالسٹرم کے ظلم کی درد بھری کہانیاں ہر طرف سنائی دیتی تھیں۔۔۔۔۔ وہ اندوہناک اندھیرا جو علم و ہنر کی اس چمک دار دنیا سے جس کا نام جرمنی تھا ہوا سارے یورپ میں اپنی ڈرونی پر بھائیں ڈال رہا تھا۔ ان سب نے ہمارے دل دو ماغ کے اندرونی اطمینان اور سکون کو مٹا دیا تھا۔“

ان حالات کے نتیجے میں یورپ میں رہنے والے نوجوانوں کا یہ گروہ اشتراکیت کی طرف بڑھا گیا۔ اور ۱۹۳۵ء میں انگلستان ہی میں ایک ادبی حلقہ تشکیل پاتا ہے۔ ابتدا میں اس کے باقاعدے جلسے انگلستان ہی میں ہوتے رہے۔ یورپ میں اس تحریک کے علم بردار بین الاقوامی شہرت رکھنے والے ادیب تھے۔ سجاد ظہیر نے یورپ کے دوران قیام میں ان سے ملاقات کی اور ہندوستان میں اس کو فروغ دینے کے لیے مشورے کیے۔ ان حالات کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ اس تحریک نے یہ پریم چند کی روایت سے جس میں ہندوستان کی آزادی سب سے مقدم تھی انحراف کیا۔ اس بات کی گواہی ترقی پسند ادیبوں کا پہلا مینی فیسٹو ہی دیتا ہے۔ جس میں لکھا گیا ہے۔

”ہندوستانی ادب قدیم تہذیب کی قبائلی کے بعد زندگی کی حقیقتوں سے بھاگ کر دیہانت اور بھگتی کی پناہ میں جا چھپا ہے۔۔۔۔۔ آج ہمارے ادب میں بھگتی اور ترک دنیا کی بھرپور ہو گئی ہے۔۔۔۔۔ اس انجمن کا مقصد یہ ہے کہ اپنے ادب اور دوسرے

فنون کو پجاریوں کے اجارے سے نکال کر انہیں عوام سے قریب تر  
 لایا جائے۔ انہیں زندگی اور واقعیت کا آئینہ دار بنایا جائے۔۔۔۔۔  
 ہمارا عقیدہ ہے کہ ہندوستان کے نئے ادب کو ہماری موجودہ زندگی  
 کی بنیادی حقیقتوں کا احترام کرنا چاہیے۔ اور وہ ہے ہماری  
 روٹی کا، بدھال کا، ہماری سماجی پستی کا اور سیاسی غلامی کا سوال

ترقی پسند ادب نے رہبانیت کے ساتھ بھگتی کی مخالفت کی حالانکہ پریم چند نے اپنے  
 انسانی ادب میں بھگتی کے جذبے کو بڑی اہمیت دی تھی۔ پریم چند جانتے تھے  
 کہ بھگتی کے جذبے کو توڑنے کی نہیں صرف موڑنے کی ضرورت ہے۔ اگر یہ دنیاوی سدھار  
 کے لیے استعمال ہو تو اس سے بڑے بڑے کام لیے جاسکتے ہیں بلکہ ملک و قوم کی  
 خدمت کے لیے اس سے بہتر کوئی اور جذبہ ہو ہی نہیں سکتا بھگتی کو یہ ہم چند نے جس  
 طرح سے جگہ جگہ اپنے انسانی ادب کا موضوع بنایا ہے اس کی توضیح اور تشبیہ  
 تحصیل حاصل ہے۔ کیوں کہ پریم چند نے ہر جگہ یہی بات ظاہر کی ہے کہ عمل کی بے پندہ  
 قوتوں کو پیدا کر کے ملک و قوم کی دالمانہ انداز میں خدمت صرف اسی جذبے کے ذریعہ  
 ہو سکتی ہے۔ لیکن ترقی پسند ادب نے سب سے پہلے اسی سے روگردانی کی جس کا  
 نتیجہ یہ ہوا کہ ترقی پسند انسانی ادب اپنے اولین دھند میں ہی میں ”وشکت“ سے  
 دوچار ہو گیا۔

اس معنی فطر کی دوسری اہم بات یہ تھی کہ اس میں مذہبی ٹھیکے داروں اور  
 اجارا داروں سے ٹکر لینے کو وقت کی اہم ضرورت سمجھا گیا۔ حالانکہ اس وقت کی  
 سب سے اہم اور بڑی ضرورت برطانوی حکومت سے ٹکر لینا تھا۔ شاید اسی وجہ سے  
 اس میں سب سے پہلے روٹی، پھر بدھالی، اس کے بعد سماجی پستی اور سب سے آخر میں



لغز سٹوں اور مجبوریوں کی بے لگ تصویر ہوتی ہے۔ اور اس لئے وہ ہمارے اندر مایوسی اور محرومی کا احساس پیدا کرتی ہے۔ آدیش داد اٹھا کر ہمیں ایک سکون مقام پر پہنچا دیتا ہے۔

پریم چند کی اس بات کو خاطر میں نہ لانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس زمانے کے ادیب طرح طرح کی الجھنوں میں مبتلا ہو گئے۔ کیونکہ ان کے پیش نظر پریم چند کی طرح واضح مقاصد نہیں تھے۔ پریم چند جانتے تھے کہ حقیقت نگاری مایوسی اور محرومی کی طرف لے جاتی ہے۔ اس زمانے کے ادیب جن الجھنوں میں مبتلا ہو گئے تھے اس کو مجاز بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”اس وقت بعض توجہان شعرا اور ادیبوں کو ہم سخت سراسیمگی میں دیکھ رہے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو سخت اندھیرے میں پاد رہے ہیں اور کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ اس سراسیمگی سے دو خطرناک نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔ وہ حساس فرد جسے ادیب یا شاعر کہا جاتا ہے ان حالات سے پریشان ہو کر سکوت اختیار کرنے اور ہاتھ پر ہاتھ دھرے غیب سے کسی تبدیلی کا انتظار کرتا رہے یا حقائق کی تلخینوں سے بینہ را ہو کر خود کو جام و سبو کی سرستیتوں اور زلف و عارض کی تباہ کنیوں کی تکرار کر دے۔ وہ بھی فرار ہے اور یہ بھی فرار۔ وہ بھی جبرم ہے اور یہ بھی جبرم۔ مجھے اس بات کے اعتراف میں کوئی عار نہیں کہ میں ان دونوں کا شکار رہ چکا ہوں“

پریم چند اور ترقی پسند ادیبوں میں بنیادی فرق بھی رہا ہے کہ حقیقت نگاری کی

وجہ سے ترقی پسندوں کی کوئی منزل نہیں رہی۔ ایک طرف تو ترقی پسند ادب نے حقیقت نگاری کو ہم قرار دیا۔ دوسری طرف اس حقیقت نگاری کی وجہ سے جو بالو کسی ادب نامی پھیل رہی تھی اس کو بھی غلط ٹھہرایا۔ جن کے پاس یہ رجحانات ملتے تھے اور جو ترقی پسندوں کو خوش نہیں کر سکتے تھے انہیں رجعت پسند تک قرار دے دیا۔ سجاد ظہیر منٹو کے افسانے ”لو“ کے تعلق سے لکھتے ہیں :

”سعادت حسن منٹو اردو کے ایک اچھے افسانہ نگار اس دور میں یہ کہوں گا کہ ان کے چند افسانے ہمارے ادب کے بہترین افسانوں میں شمار کئے جاسکتے ہیں۔ میں نے خود منٹو صاحب سے ایک مرتبہ ان کے افسانے ”لو“ کے متعلق یہ کہا کہ آپ یہ افسانہ ایک بہت ہی درد ناک لیکن مقبول افسانہ ہے۔ اس لئے کہ درمیانی طبقے کے ایک آسودہ حال فرد کی جنسی بد عنوانیوں کا تذکرہ چاہے وہ کتنا ہی حقیقت پر کیوں نہ مبنی ہو لکھنے اور پڑھنے والے دونوں کے لئے تصنیع اوقات ہے“

دلچسپ بات یہ ہے کہ منٹو کی سوزش تو کی گئی لیکن عصمت سے تعرض نہ کیا گیا اور ”لحاف“ کے تعلق سے کچھ نہ کہا گیا۔ خود عصمت کو بھی اس امتیازی فرق کا شدید احساس ہے۔ اسی وجہ سے انہوں نے اپنے ”نیے“ چچی ”جیسا لفظ استعمال کیا ہے۔ دوسری جگہ وہ اسی بات کے تعلق سے لکھتی ہیں :

”وہ ترقی پسندوں نے نہ مجھے پھسکارا نہ میری تعریف کی اور مجھے اس رویہ سے بڑا اطمینان ہوتا تھا“

اصل میں یہ تمام خرابیاں اس وجہ سے پیدا ہوئی تھیں کہ ترقی پسندوں نے

پریم چند کے راستے سے انحراف کیا تھا۔ پریم چند نے افسانوں ادب میں حقیقت نگاری کے ساتھ روایت کو بڑے توازن کے ساتھ شامل کر لیا تھا۔ یہی ترقی پسند افسانوی ادب کا صحیح نصب العین ہو سکتا تھا لیکن انگاروں کی گرمی کی وجہ سے وہ افسانوی ادب کو اس منزل سے نکال دیا۔ اس لیے پریم چند پر یہ اعتراض ہوا کہ وہ حقیقت سے آنکھیں چراتے ہیں کبھی یہ کہا گیا کہ آدریش وادیں کھجواتے ہیں۔ کبھی انہیں مصلحت پسند کہا گیا اور کبھی ان کی یہ نکتہ چینی کی گئی کہ ان کے پاس غیر ضروری اعتدال اور توازن ملتا ہے۔ جس کے نتیجے میں ہمارے افسانوی ادب کی کوئی متعین سمت اور اعتدال نہیں رہی۔ یہی نہیں بلکہ ہمارا پورا ادب بھی اس انتشار کا شکار ہو گیا۔

ظاہر ہے کہ اس صورت حال کا رد عمل ہوا اور جدیدیت کی تحریک کہیے، تنظیم یا اسے ادبی رجحان کہہ لیجئے۔ وہ ہمارے ادب میں ابھارتی ہے۔ لیکن یہ بھی بد قسمتی سے ترقی پسندی کے نقش قدم پر چل کر آتی ہے۔ جس طرح ترقی پسند تحریک عالمی مسائل کے نتیجے میں ابھری تھی اور اس کی جنم بھومی مغربی دنیا تھی بالکل اسی طرح جدیدیت بھی مغربی دنیا کی دین ہے۔ اس میں بھی ہندوستان کے فوری اور اہم مسائل کو چھوڑ کر ساری دنیا کے مسائل میں جا بیٹھ گئے۔ میرا موضوع افسانوی ادب ہے اس لیے اور تمام باتوں کا ذکر چھوڑتے ہوئے صرف یہ بتاؤں گا کہ کس طرح ترقی پسندی کی توسیع جدیدیت میں ہوئی ہے۔

جیسا کہ بجا بجا چکا ہے ترقی پسند تحریک نے فکری اور فنی لحاظ سے پریم چند کی روایات سے دو گردانی کی جس کی وجہ سے ادب کو زبردست نقصان پہنچا۔ ”انگارے“ میں ترقی پسند ادیبوں نے جو خرابی کھینچ رکھے تھے اب اسی کی فصل

کاٹ رہے ہیں۔ انکار نے کی کہانیوں نے، کہانی میں کہانی پن سے انحراف کی طرح ڈالی۔ ”ڈاکٹر قریس نے“ انکارے“ کی کہانیوں کی اس خصوصیت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے :-

”حقیقت نگاری کا یہ انداز کہانی کے رعایتی فن سے گریز اس لیے بھی تھا کہ یہ افسانے میں پلاٹ اور کردار نگاری کے احساس سے تقریباً عادی تھا جو اس سے قبل اردو افسانے کا عام انداز تھا۔ کہانی یہاں کسی منطق، آثار پڑھاؤ یا منصوبہ کی تابع ہونے کے بجائے نہایت شکستہ اور بظاہر بکھری ہوئی شکل میں ملتی ہے“

کہانی میں کہانی پن کو اہمیت نہ دینے کا نتیجہ آج کی جدید ترین کہانیاں ہیں۔ آج کی جدید محقق کہانی ”انکارے“ کی ایسی کہانیوں سے پچاس قدم آگے ہے۔ آج کی بعض محقق کہانیوں کو کہانی کہنا گویا ان پر کہانی ہونے کی اہمیت لگانا ہے۔

آج کی ایسی محقق کہانی کو آپ کمپوزیشن کہہ لیجے یا کوئی اور نام دے دیجئے۔

اس میں آپ کو سوائے کہانی کے سب کچھ مل جائے گا۔ دھندلیں گے، علامتیں ملیں گی، اشارے ملیں گے لیکن ڈھونڈنے پر بھی کہیں کہانی پن نہیں ملے گا۔ لیکن اس کو بڑی شد و مد کے ساتھ کہانی کہا جاتا ہے۔ کہانی کہہ کر پیش کیا جاتا ہے۔ کہانی کہہ کر ہی اس کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ باوجود بختریئے اور شرح کے اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ اس کا سرمیر کہاں ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ ان کے سر و پا کہانیوں کے سب سے بڑے مخالف آج خود ترقی پسند ادیب ہیں۔ ”انکارے“ کی کہانیوں کے اثرات کا تجزیہ کرتے ہوئے ”ڈاکٹر خلیل الرحمن اعظمی“ نے یہ بات بالکل صحیح کہی تھی کہ۔

”اس سلسلے میں جدید انکاروں میں بعض ایسے گروہ بن گئے

جنہوں نے فرارڈ سے اثر قبول کیا اور لاشعور کو اپنا یا، بعض نے  
جس کو اپنا محمد بنا کر زندگی کے منفی پہلوؤں کو اپنی توجہ کا مرکز  
بنا لیا اور اس طور پر ان کا افسانہ اس روایت سے دور بھاڑا  
جس کی بنیاد پریم چند کے ہاتھوں پڑی تھی اور جس میں انسان دوستی  
اور سماج کے بنیادی حقوق کا عرفان ہر ایک سچے فکر کا منصب  
ہوتا ہے ۶

پریم چند کی روایت کو ترک کرنے کا یہ نتیجہ نکالنے ہماری جدید کہانیوں کا موضوع  
بول و براز تک بن گئے ہیں۔ کیونکہ بعض فن کار حقیقت کے کیڑوں کو حرف اسی میں  
تکاش کر سکتے ہیں ان سب باتوں سے قطع نظر آج ادب دو گروہوں میں بٹا ہوا ہے  
جس کی وابستگیاں مختلف ہیں اس میں سے کسی کی وابستگی ہندوستان سے نہیں  
ہے یہ وابستگی ہم کو صرف پریم چند کے پاس ملتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ پریم چند  
کے پاس آج کے ادب کی طرح مانگے کا اجلا نہیں ملتا بلکہ اس کی روشنی خون جگر کی نمود  
سے ہوئی ہے۔ اسی روشنی سے انہوں نے اپنا سفر بھی طے کیا اور اپنی منزل بھی پائی۔  
ہم نے اس روشنی سے فائدہ اٹھانے کی کوشش نہیں کی جس وجہ سے ہم اب تک  
بہت بہک بھی چکے بھٹک بھی چکے۔ آج ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم پریم چند  
کے فکر و فن کو مشعل راہ بنائیں اور ان کی راہ نائی میں اپنی ادبی منزل کا تعین کریں۔



# کفن اور نئی حقیقت نگاری

پریم چند کا افسانہ کفن نہ صرف ان کا شاہکار سمجھا جاتا ہے بلکہ اردو تنقید اور شاید ہندی نے بھی اس کو اتنی اور ایسی اہمیت بخش دی ہے کہ صرف یہی افسانہ پریم چند کی ساری افسانہ نگاری کا حاصل معلوم ہوتا ہے۔ اردو کا ایک نقاد بھی ایسا نہیں ملتا جس نے اس کو حد سے زیادہ نہ سراہا ہو۔ حالیہ کہ آج پریم چند کی ساری افسانہ نگاری کا ایک طرح سے یہ کفن بن چکا ہے اس کے سراہانے پر یہی پریم چند کی افسانہ نگاری کیلئے زبانی دیکھی جاسکتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض قزاقوں کے پاس ان کی کوئی کتاب یا بعض وقت ان کا کوئی ایک تخلیقی کارنامہ ان کی ساری ادبی زندگی کا حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ بعض وقت کوئی خاص تنقید عارضہ ان کسی تصنیف کو بہت جلد کلاسیک کا مرتبہ دے دیتا ہے اور یہ کلاسیک دیکھتے ہی دیکھتے ایک بت بن جاتا ہے جس کی طرف پرستش ہوتی ہے اب اسے جانچنا یا پرکھنا یا اس کے کمزور ہونے کی طرف اشارہ کرنا ادبی گناہ بن جاتا ہے۔ مٹھو کر تلڈ ایک فراموشی نقاد کے حوالے سے اسی بات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

”عظمت کا وہ بادل جو ایک کلاسیک کو چاروں طرف سے گیرے ہوتا ہے۔ ایک ایسا گرم ہے جو نہ صرف ادب کے لیے ایک سنگ خطر ہے بلکہ تاریخ کے لحاظ سے بھی

ناقابل قبول ہے۔“

کفن کو بھی اردو کی افسانہ نگاری کی تاریخ میں غیر ضروری طور پر اہمیت اور عظمت بخشی گئی ہے کفن کی عظمت کے اسی کہر نے ایک طرف تو پریم چند کی ساری افسانہ نگاری کو دھندلا دیا اور دوسری طرف ہمارے افسانوی ادب کے لئے یہ ایک خطرہ ہی ثابت ہوا۔ ۱۹۳۵ء سے اب تک کفن پر کہیں بھی اور کسی نے بھی متوازن انداز میں تنقید نہیں کی البتہ ایک کلاسیک کی طرح اس کی صرف پرستش ہوتی رہی ہے یہ صورت حال حسن طرح ہماری تنقیدی صلاحیتوں کو بکڑھاتی ہے اس کے بارے میں مٹھو آنند نے آگے چل کر لکھا ہے:

”وہ ہمیں ایک نقطہ واحد سے آگے دیکھنے نہیں دیتا وہ نقطہ جو آخری اور غیر معمولی ہوتا ہے جو ایک خیال یا ایک تصنیف کا بے اصول اور فرضی خلاصہ ہوتا ہے وہ ایک صورت اور خدوخال کے بجائے ایک ہالابنا تا ہے۔ یہاں کبھی ایک آدمی نظر آتا تھا وہاں ایک بت رکھ دیتا ہے اور ہماری نظروں سے محنت، کوششیں، کمزوریوں اور ناکامیوں کے تمام نشانات چھپا کر وہ ہمیں دعوت مطالعہ نہیں بلکہ دعوت پرستش دیتا ہے۔“

”کفن“ کے سلسلے میں ہماری تنقید میں پرستش کی روایت تو ملتی ہے لیکن تنقیدی مطالعہ ہمیں نہیں ملتا اردو کے تمام اہم نقاد و قارئین سے احتشام حسین تک اور سجاد ظہیر اور ڈاکٹر محمد حسن سے لیکر ڈاکٹر قمر رئیس اور خلیل الرحمن اعظمی تک سبھی نے اس افسانے کی بے حد تعریف کی ہے۔ اسے متفقہ طور پر پریم چند کا سب سے اہم اور اعلیٰ افسانہ تسلیم کیا گیا ہے اردو کے تمام نقاد جس خصوصیت کی بنا پر کفن کو سراہتے ہیں وہ ہے ان کے نزدیک اس کی بے پناہ حقیقت نگاری۔ پریم چند نے اس میں آدرش یا رہنمائی کا سہارا لئے بغیر محض کے افسانوں کے طریقہ عمل کی گویا سچی عکاسی کی ہے۔

کفن کی حقیقت نگاری کا بے لاگ جائزہ لینے کی ضرورت ہے تاکہ یہ اندازہ ہو کہ اس قسم کی حقیقت نگاری نے اُردو افسانے کو کیا کچھ فائدہ یا نقصان پہنچا یا پریم چند کا افسانہ ”کفن“ انسانی فطرت کی ایسی ہیبت اور نفرت انگیز تصویر پیش کرتا ہے جسکی ذرا سی بھی بھلک پریم چند کے کسی اور افسانے میں نہیں ملتی۔ اس افسانے کی بنیاد ہی حد غیر حقیقی اور غیر انسانی قدروں پر رکھی گئی ہے۔ اس افسانے میں مقدس انسانی رشتوں کی تذلیل ملتی ہے یہاں نہ باپ کو بیٹے سے ہمدردی ہے نہ بیٹا اپنے باپ کا خیال رکھتا ہے شوہر کو اپنی بیوی سے کوئی ہمدردی ہے نہ ہی شوہر کو اپنی بیوی سے سب سے بڑی بات کہ ان باتوں کو یقین آفرین commencing انداز میں بھی نہیں پیش کیا گیا ہے۔ یہ ایک ایسے باپ بیٹے کی کہانی ہے جو انسانیت سے بہت دور حیوانیت کی زندگی گزار رہے ہیں ان کی بہو دروازہ سے ترپ رہی ہے یہ دونوں آلودہوں کو کھا رہے ہیں ان میں سے کسی یہ توفیق نہیں ہوتی کہ اس بیماری کی بھوک کا بھی کچھ خیال کریں جو موت اور زندگی کی کشمکش میں مبتلا ہے یا کم از کم ایک نظر اس کو جا کر دیکھ لیں آخر ترپ ترپ کر وہ ختم ہو جاتی ہے دونوں پیسے مانگ کر کفن لینے کے لیے جاتے ہیں اور راستے میں جب شباب خانہ مل جاتا ہے تو خوب چنی کر وہیں ڈھیر ہو جاتے ہیں۔

معلوم نہیں اس افسانے میں حقیقت نگاری کہاں تک ہوئی ہے کب ہوئی اور کس طرح ہوئی ہے عام طور پر نقاد اس کے تعلق سے یہی کہتے ہیں کہ پریم چند نے اس افسانے میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ بھوک انسان کو کیا کچھ بنادیتی ہے اس افسانے کی بنیادی کمزوری یہی ہے کہ پورے افسانے میں چند انسانی اعمال تو پیش کر دیے گئے ہیں لیکن ان اعمال کے پیچھے جو نفسیاتی جذباتی یا معاشی محرکات ہوتے ہیں انہیں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ رہا یہ سوال کہ ان دونوں کا یہ غیر انسانی رویہ ان کی بھوک کا نتیجہ ہے سو یہ

اس لیے غلط ہے کہ یہ بھوک تو خود ان کے اپنے ہاتھوں کی لائی ہوئی ہے۔ اس میں نہ تو سرمایہ داروں کا کوئی دوش ہے نہ جہاگیرداروں کا کوئی قصور ہے۔ یہ دولت کی غیر مساوی تقسیم کا بھی نتیجہ نہیں ہے۔ دولت کی غیر مساوی تقسیم کے نتیجہ میں پریم چند یہ دکھاتے تو ان کرداروں کے اس غیر انسانی رویہ کا کچھ حوالہ پیدا ہو سکتا تھا۔ اور ان کرداروں سے ہمدردی بھی پیدا ہو سکتی تھی یا اگر ہم کو یہ معلوم ہوتا کہ باوجود محنت اور مشقت کے یہ دونوں اپنا پیٹ بھرنے میں کامیاب نہیں ہو رہے ہیں تب بھی یہ ٹھیک ہوتا اس کے برخلاف یہ دونوں اس لیے بھوکے ہیں محنت کے ذریعہ روٹی حاصل کرتے ہیں نہ حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ پریم چند نے لکھا ہے۔

”گھیسو ایک دن کام کرتا تو تین دن آرام۔ مادھو اتنا کام پور تھا کہ گھنٹہ بھر کام کرتا تو گھنٹہ بھر جسم پیتا اس لئے انہیں کوئی رکھتا ہی نہیں تھا گھر میں مٹھی بھر انداز ہو تو ان کے نئے کام کرنے کی قسم تھی۔“

مادھو اور گھیسو اسی وقت کام کرتے ہیں جب ناقول کی نوبت آجاتی ہے اور جو بھی کام کرتے ہیں بہت ہی بے دلی سے کرتے ہیں خود پریم چند کے الفاظ میں ان کی یہ حالت سنئے۔

”جیہ اد ایک فاتح ہو جاتے تو گھیسو درختوں پر چڑھ کر لکڑیاں توڑ لاتا اور مادھو بازار میں بیچ آتا اور جیہ تک وہ پیسے لہتے دونوں ادھر ادھر مارے پھرتے جیہ فاتح کی نوبت آتی تو پھر لکڑیاں توڑنے یا کوئی دوسری مزدوری تلاش کرتے۔“

اس بیان سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ روٹی حاصل کرنا یا نہ کرنا بالکل ان کے اختیار کی بات تھی کوئی بیرونی جبر ایسا انہیں تھا جو ان کے روزگار حاصل کرنے میں حائل ہو رہا ہو۔ میرزا گادی کا بھی مسئلہ نہیں تھا پریم چند تو اس لیے ظاہر کرتے ہیں کہ روزگار اور روزی

کی فراہمی کے خاصے مواقع حاصل تھے جن سے یہ فائدہ حاصل نہیں کرنا پڑتا تھا وہ لکھتے ہیں :

” گاؤں میں کام کی کمی نہ تھی کاشتکاروں کا گاؤں تھا محنتی آدمی کے لئے پچاس کام تھے مگر ان دنوں کو لوگ اسی وقت بلا تے جب دو آدمیوں سے ایک کام پا کر بھی قناعت کر لینے کے سوا اور کوئی چارہ نہ ہوتا۔“

اصل میں یہ دنوں ہی کام چور نوالے حاضر تھے۔ وہ بغیر کام کئے اپنا کام نکال لیا کرتے تھے کیونکہ مسکین اتنے کہ اصولی کی مطلق امید نہ ہونے پر بھی لوگ انہیں کچھ نہ کچھ قرض دیتے تھے۔ ”یعنی وہ کسی بھی سماجی بے انصافی کا شکار نہیں تھے لیکن اس کے باوجود وہ دنیا بھر کے چور اچکے تھے۔ اکثر اسی ذریعے کو اپنا کہ وہ اپنا پیٹ بھر لیا کرتے تھے۔ خود پریم چند کے الفاظ میں۔

” مٹریا آلو کی فصل میں کھیتوں سے مٹریا آلو اکھاڑ لاتے اور بھون بھون کر کھاتے  
یادیں مایخ دیکھ توڑ لاتے اور راتوں کو چوسے۔ گھیسو نے اسی ناہمانہ انداز  
سے ساٹھ سال کی عمر کاٹ دی اور مادھو بھی سعادت مند لڑکے کی طرح  
باپ کے نقش قدم پر چل رہا تھا۔“

یہاں دوستیں کی یہ بات بھی صادق نہیں آتی ہے کہ ہر جرم کسی نہ کسی سلسلہ  
نا انصافی کے خلاف ایک سخت احتجاج ہے۔ یہ انسانیت دشمن باپ بیٹے ایک ایسے  
وقت میں جبکہ ان کی بہو درودہ سے پچھاڑیں کھا رہی تھی وہ تنہا اسے چھوڑے ہوئے  
الود کے قریب بیٹھے آلو بھون کر کھا رہے تھے تو وہ کسی کھیت سے کھود کر لاتے تھے۔  
دنوں ایک دوسرے پر رہے تھے جاتو دیکھا۔ کیوں کہ انہیں ڈر تھا کہ ان میں کوئی اگر  
جائے تو دوسرا آلوؤں کا بڑا حصہ صاف کر دے گا۔ یہاں نہ باپ کو بیٹے کا پاس ہے

یہ فیصلہ کر لیا کہ اس میں بڑی انقلابی بات کہی گئی ہے اور اس میں دیہات کی باغیانہ روح اسیر ہو گئی ہے۔ حالانکہ یہ انتقامی جذبہ حد درجہ انفعالی اور غیر صحت مند ہے کسی یرائی کو روکنے یا اس کے خلاف لڑنے کی بجائے خود اس کا شکار ہو جانا اور اس کو اپنا لینے میں معلوم نہیں کونسی قابلِ تعریف بات ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس قسم کے فلسفے کو کرداروں کے عمل یا گفتگو سے ظاہر کرنے کی جگہ یہ خود مصنف ایسے بیانات دیتا ہے تو وہ مصنوعی نظر آتے ہیں اور متاثر کن ثابت نہیں ہوتے کیوں کہ اس طرح کرداروں کی نفسیاتی یا جذباتی کیفیت کی عکاسی نہیں ہوتی بلکہ مصنف کی خواہ مخواہ تاویل معلوم ہوتی ہے۔ تیسری بات یہ کہ پریم چند کا یہ بیان خود ان کی اپنی افسانہ نگاری کے انداز سے ان کے فلسفہ زندگی سے اور ان کے نظریات سے بھی میل نہیں کھاتا اس لئے ہر لحاظ سے کھوکھلا اور بے اثر نظر آتا ہے اور سب سے بڑی بات یہ کہ اس پورے بیان سے ان دونوں کے کام کے لئے اور ہجرتی چمکاری پر زندگی بسر کرنے کا ایک پورا جواز تو پیدا ہو سکتا ہے اور سماج کے تعلق کوئی معاندانہ رویہ اختیار کرتے اور ایک خاص طرح کی ذہنیت اختیار کر لینے کی ایک تاویل تو ہو سکتی ہے لیکن ان

کرداروں کا خود ایک دوسرے کے ساتھ غیر انسانی رویہ اختیار کر لینے کی کوئی توجیہ ہی نہیں ہو سکتی ہے اس افسانے کا سب سے بڑا نقص یہی ہے کہ گھیسو اور مادھو اپنی پہلو بدھیا کے ساتھ جو غیر انسانی اور ہیمانہ سلوک کرتے ہیں اس کی کوئی بنیاد ہی نہیں ہے۔

انسان اور انسانیت کی اتنی اور ایسی تخیل معلوم نہیں پریم چند جیسے عظمت انسانی کے گن گانے والے فنکار سے کیوں کر ہو گئی۔ حالانکہ بدھیا وہ عورت تھی جس کی وجہ سے مادھو اور گھیسو کی زندگی میں بڑا خوشگوار انقلاب آگیا تھا۔ اور وہ صرف اس کی وجہ سے ہر ممکن آرام پا رہے تھے پریم چند لکھتے ہیں :

”جیب سے یہ عورت آئی تھی اس نے اس تھاندن میں تمدن کی بنیاد ڈالی تھی۔ پانی کر کے نگھاس پھیل کر وہ سیر بھر آئے کا انتظام کر لیتی اور ان دونوں بے غیرتوں کا دوزخ بھرتی تھی۔ جیب سے وہ آئی یہ دونوں اور بھی آرام طلب اور آسلی ہو گئے تھے بلکہ کچھ اکرانے بھی لگے تھے کوئی کام کرنے کو بلاتا تو بے نیازی کی شان سے دو گنی مزدوری مانگتے وہی عورت آج صبح سے دردہ سے مر رہی تھی اور یہ دونوں شاید اسی انتظار میں تھے کہ یہ مر جائے تو آرام سے سوئیں۔“

ایک ایسی عورت جو ان کی خدمت کرتی تھی اور جو ان پر بوجھ نہیں تھی بلکہ ان بوجھ خود اٹھا رہی تھی۔ ان کو آرام دیتی تھی خود تکلیف اٹھا رہی تھی آخر اس غریب سے ان دونوں کو اس قدر انسانیت سوز و شمنی کیوں ہو گئی تھی۔ اس کے علاوہ اس افانے میں ایک ایسا تضاد بھی ہے جس کو بغور دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ افسانہ نگار فی روح انسانوں کو پیش کر رہا ہے بلکہ کھٹ پتلیوں کا تماشا دکھا رہا ہے پریم چند نے یہ دکھایا ہے کہ یہ دونوں بڑھیا کے مرنے کے انتظار میں تھے پہلے تو یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے زندہ رہنے سے ان کے آرام میں کوئی ایسا خلل پڑ رہا تھا جس کی وجہ سے وہ اس کی موت چاہ رہے تھے۔ بالقرضِ محال اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ وہ کھاپنی چکے تھے۔ اس لئے اب اس کے مرنے کا انتظار کر رہے تھے کیوں کہ پریم چند نے لکھا ہے۔

”شاید اسی انتظار میں تھے کہ یہ مر جائے تو آرام سے سوئیں۔“

لیکن پریم چند اس مختصر افسانے میں اس بات کو بالکل بھول جاتے ہیں اور بالکل ہی صفحہ بعدہ اپنی کہی ہوئی بات کی ترقی کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ اس کے مرنے سے پہلے ہی وہ سو گئے۔

”آلو کھا کر دونوں نے پاٹی پیا اور وہیں الاؤ کے سامنے اپنی دھوتیاں اڑھ کر پادریں پیٹ میں ڈالے سو رہے تھے جیسے دو بڑے بڑے اڑدہے کندیوں مارے پڑے ہوئے ہیں اور بدھیا ابھی تک گراہ رہی تھی۔“

ایک اور دلچسپ تضاد یہ ہے کہ ابتدا میں پریم چند نے ہم پر یہ ظاہر کیا ہے کہ وہ بدھیا کو اس لیے دیکھنے نہیں جا رہے تھے کہ کہیں دوسرا ان کا حصہ نہ کھا جائے لیکن کھا چکنے کے بعد بھی جھوٹے منہ بدھیا کو نہ پوچھنا ایک ایسی بات ہے جس کی کوئی ناول ہی ممکن نہیں۔ بدھیا کے مرنے کے بعد تو ان کے افعال و اعمال کی کوئی اہمیت ہی نہیں رہ جاتی ہے کیونکہ اس کے بعد تو وہ جو کچھ بھی کرتے کم تھا۔

ایک ایسا افسانہ جس میں فکری اور فنی اتنی خامیاں ہوں پریم چند کا شاہکار سمجھا جاتا ہے۔ پریم چند ایک عظیم فن کار تھے انہوں نے سینکڑوں کہانیاں لکھی ہیں ایک ایسے فن کار کے ہاں جہاں بہت اعلیٰ درجے کی تخلیقات ملتی ہوں وہاں اگرچہ ایک کمزور چیز میں بھی مل جائیں تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ کفن کا شمار اصل میں پریم چند کی کمزور تخلیقات میں ہونا چاہیے تاکہ پریم چند کے دوسرے عظیم افسانوں کا ہم صحیح طور پر اندازہ کر سکیں اور ان کی فنی اور فکری عظمت کو حقیقی معنوں میں شہرہ آفاق تحسین پیش کر سکیں۔

کسی بھی کلاسیک کو بت بنا کر پوچھنا ادب کے لیے جو مستقل خطرے کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ خلیل الرحمن اعظمی نے کفن کے تعلق سے جو رائے ظاہر کی ہے وہ اس بات کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ”سوزِ وطن“ سے ”کفن“ تک کا مطالعہ کیا جائے تو کفن پریم چند کو ”جدید حقیقت نگاری“ سے قریب لاتا ہے وہ لکھتے ہیں۔

”خاص طور پر ان کا افسانہ کفن جو غالباً ان کی آخری کہانی ہے فنی اعتبار سے

اُردو کا پہلا مکمل افسانہ ہے جس پر جدید افانہ نگاری کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

کفن کی یہ جدید حقیقت نگاری ادب کے مستقبل کے لئے خطرہ بن گئی ہے۔ عمومی حقیقت کو نہیں انفرادی حقائق کو پیش کرنے کی روش بعد میں انتہائی صورت اختیار کر گئی کہنے کا مطلب یہ ہے کفن میں ایک انفرادی حقیقت کو پیش کیا گیا ہے۔ حقیقی زندگی میں باپ کا اپنے بیٹے کے ساتھ، بیٹے کا اپنے باپ کے ساتھ اور شوہر کا اپنی بیوی کے ساتھ اس سے بدتر بھی سلوک ہو سکتا ہے۔ اور ہوتا ہے۔ لیکن افسانوی فنکاری کا پہلا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ بات یقین آفرین یعنی *convincing* انداز میں کہی جائے صرف اسی صورت میں کوئی بھی بات قابل قبول بنتی ہے۔ افسانے کی فنی تکمیل ایسی ہی صورت میں ہو سکتی ہے جس میں انفرادی حقائق کو اس طرح رکھا جائے کہ وہ قاری کے تجربے کا جزو بن جائیں۔ فی ایس۔ ایلٹ کا کہنا ہے کہ ادب کو غیر شخصی ہونا چاہیئے۔ انفرادی تجربات خواہ کتنے ہی سچے ہوں اگر وہ بالکل شخصی ہوں اور شخصی انداز میں پیش کئے جائیں تو دوسرے اس میں دلچسپی لے ہی نہیں سکتے۔ بعض جدید ترین افانہ نگاروں کا المیہ یہی ہے کہ باوجود کوشش کے کوئی بھی ان کے تجربات میں شریک ہی نہیں ہو سکتا جیسے احمد ہمیش کی افسانہ نگاری ہے۔ ان کو بول و براز سے جو شغف ہے اس کو کیا کہا جاسکتا ہے ڈرینغ میں گرے ہوئے قلم کو اٹھا کر جوافانہ نگاری ہوتی ہے وہ اس کے سوا کچھ ہو سکتی ہے۔ احمد ہمیش کی نئی حقیقت نگاری مٹی کے پیٹ سے جنم لیتی ہے۔ یہ ایک ان کا انفرادی معاملہ اور الجھن ہے ایک نئے انداز کی حقیقت نگاری میں مین را کے کمپوزیشن میں بھی ملتی ہے اگر کوئی یہ کہے کہ یہ ایک نئی صنف ادب ہے جس میں مختلف حقیقتوں کے ٹکڑوں کی

پیوند کاری کر کے ایک معمّہ تیار کیا جاتا ہے تب تو یہ ٹھیک ہے لیکن جب ان کو کہانی کہہ کر پیش کیا جاتا ہے تو اس کو کس طرح قبول کیا جاسکتا ہے۔ کہانی پن ہی پس میں نہ ہو اس کو مختصر کہانی یا افسانہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ یہی کچھ اندازہ اللہ سبحانہ کی تئی کو نپل جیسی کہانیوں میں ملتا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ نئے انداز کی سبھی کہانیاں اسی ہیں ”جدید حقیقت نگاری“ اور نئے انداز پیش کش کے لحاظ سے کئی افسانہ نگاروں نے قابل قدر کام انجام دیا ہے۔ مثال کے طور پر انتظار حسین کی کہانیاں ہیں جو نئے انداز فکر اور نئے انداز پیش کش کی بہترین مثالیں ہیں۔ مختلف حقیقتوں کے ادراک کو نئے رموز و علامت میں جس طرح پیش کیا گیا ہے۔ اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے انداز میں اتنی عمومیت رکھتی ہیں کہ کوئی بھی قاری تھوڑی سی کوشش کے بعد ان کی ترجمانی اپنے طور پر کر سکتا ہے۔

اسی طرح سریندر پرکاش کی کہانیوں میں خاص طور پر ”بچو کا“ قابل ذکر ہے۔ اس پر جدید افسانہ نگار اور نقاد جس قدر بھی فخر کریں اور خوش ہوں۔ بجا ہے اس طرح سے کہی اور لکھتے والے ہیں انہوں نے نئے انداز میں حقیقتوں کو پیش کیا ہے۔ بعضوں نے رفتہ رفتہ نیا انداز اختیار کیا ہے یہاں اس بات کا موقع نہیں کہ اس کی تفصیل پیش کی جاسے۔

# موجودہ عہد میں جلیل کی شاعری کا معنویت

ماضی پرستی بری ہو یا نہ ہو لیکن ماضی سے بیگانگی، ماضی کی قدروں سے بے تعلقی، ماضی کی قدروں سے انہی کا احترام اور ماضی کے شعور کا فقدان یقیناً جو ہے ماضی سے بیگانگی اور ماضی سے بے تعلقی یہ بھی انسان کو دیوانگی تک پہنچا سکتی ہے۔ یہ دیوانگی انسان کے لیے بھی خطرہ ہے اور انسانیت کے لئے بھی۔ ماضی کی روایات کی پاس داری ادیب ہو یا زندگی دونوں کے لیے ضروری ہے اسی لئے نئے حالات اور جدید رجحانات کی اندھیل میں ماضی کے چراغ کو جلائے رکھنا بڑی بات ہے۔ یہ چراغ آج کے حالات میں صرف ذات کے فانوس ہی میں روشن رہ سکتا ہے اور نئے جو بات کی بات کا بھی امکان ہے کہ یہ روشنی ذات کے محدود دائرہ سے باہر نہ جائے اور اپنے دور کو متور نہ کر سکے۔ جدت کی تیز ہواؤں میں اپنی ذات کی سمجھ کو جلائے رکھنے میں ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ ذات اور انفرادیت کا تحفظ ہو جاتا ہے اور شاعر اندھیئر میں بھٹکنے سے محفوظ رہتا ہے۔ ایسا شاعر ہو سکتا ہے کہ دوسروں کو منزل پر پہنچانے میں کامیاب نہ ہو لیکن وہ خود کھو نہیں دھلتا۔ موجودہ عہد میں جلیل کی شاعری ہمیں سب سے پہلے یہی بتاتی ہے کہ ہر تیز رو کے ساتھ چلنے میں منزل نہیں ملتی بلکہ اپنی منزل کو متعین کر لینے ہی پر زور ہر منزل پر پہنچ سکتے ہیں۔ جلیل بھی

اُردو کے اُن گئے چھنے شاعروں میں سے ہیں جنہوں نے اپنے ذات کے نہاں خانے کو اسی طرح سے متور رکھا ہے کہ دوسروں کے لئے چرخ راہ نہ ہوتے ہوئے بھی خود اُن کے لئے چراغ منزل ضرور ثابت ہو۔

جلیل کی زندگی اور شاعری کو اس کے تاریخی پس منظر میں رکھ کر دیکھنے سے عجیبہ احساس ہوتا ہے اور حیرت ہوتی ہے کہ انہوں نے کس طرح زندگی کے بے پناہ سلاطین میں سکون و ثبات کا دامن تھامے رکھا۔ طویل عمر پائی، زندگی کے ایسے مدد و جزر دیکھے جس میں ساری دنیا تہہ و بالا ہو کر رہ گئی لیکن وہ خود ہمیشہ حالات کے اس پرشور دریا سے دور رہے۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ

دریا سے دور رہنے میں قطرے کا ہے وجود  
اپنے وجود کی یہ حفاظت جلیل کی شاعری اور شخصیت کی انفرادیت کو ظاہر کرتی ہے۔ اُن کی زندگی میں دنیا کی دو عظیم جنگیں لڑی گئیں۔ جس نے ساری دنیا کو آگ کے شعلوں میں دھکیل دیا۔ دنیا کے وہ سارے فلسفے اور نظریے جنہوں نے فکر و خیال کے نئے بُت تراشے تھے اور جنہوں نے تمام پرانے صنم خانوں کو ڈھا دیا تھا اسی دور میں پیش ہوئے اور قبول کئے گئے۔ دنیا کی عظیم ترین ایجادات جنہوں نے دنیا کو طلسم خانے میں تبدیل کر دیا اسی زمانے میں ہو پڑیں دنیا کے تمام رزمِ اہم نظریوں نے پھل پھول کو اسی عہد میں دنیا کو اپنا اکھاڑہ بنایا۔ انسان کی قدرت نے زمین کو زیر لگیں کرنے کے بعد آسمان پر کمندیں ڈال کر اس کی تسخیر کے سامان بھی اسی دور میں عرض انسان اور انسانی زندگی کا ہر شعبہ انقلاب کی زد میں آیا دنیا کے سارے معتقدات بدل رہے تھے۔ نئے حالات اور نئے اعتقادات کو پانے کے لئے ساری دنیا گرم گرم اور سرگرم رہی تھی۔ دنیا کا کوئی دن اور کوئی لمحہ ایسا نہ ہوتا تھا جس میں دنیا تغیر و تبدل سے دو چار نہ ہو رہی ہو ان سارے حالات کو

سامنے رکھے اور پھر جلیل کا یہ شعر پڑھیے تو ان کی شاعری اور شخصیت کی نئی معنویت خود بخود آپکے سامنے آجائے گی۔

طبیعت بھی اللہ کیا چیز ہے  
کہ جس پر کسی کا اجارا نہیں۔

جمہوریت کا دور ہو کہ اشتراکیت کا طبیعت کی یہ اجارہ داری ہر دور میں قائم و باقی رہتی ہے اگر آپ جلیل کے کئی واقعات سے واقف نہ ہوں اور صرف ان کی شاعری کو پیش نظر رکھیں تو آپ یوں محسوس کریں گے کہ جلیل اقبال ہی سے نہیں بلکہ اس سے بھی پہلے کے شاعر ہیں اور آپ کو یقین ہی نہیں آئے گا کہ جلیل کی زندگی میں نہ صرف ترقی پسند تحریک کی ابتداء ہو چکی تھی بلکہ اس نے اپنی زندگی کے سب سے زیادہ ہرگاہ خمینہ دس سال بھی مکمل کر لئے تھے اور سجاد ظہیر، رشیدہ جہاں، عصمت، منظر، کرشن چندر، عزیز احمد، قرۃ العین حیدر اور دوسرے کئی اہم جدید ترین ادیبوں کی اہم ترین تخلیقات سامنے آچکی تھیں۔

اُردو شاعری حالی کے نئے انداز کو اپناتے ہوئے اور اقبال کی عظمت کو پہنچتے ہوئے اپنے دامن میں حسرت، جستگر، یگانہ، فراق اور قافی کو سمیٹ کر بوسحق، مخدوم محی الدین، فیض احمد فیض، سردار جعفری، مجاز، جاں نثار اختر، یوسفی، غظمی اور دوسرے شاعروں کے علاوہ ن۔ م راشد اور میراجی کے رنگ و آہنگ تک پہنچ چکی تھی اُردو ادب اور شاعری میں یہ زبردست انقلاب جلیل کے سامنے ہی ہوا۔ ان کا انتقال ۱۹۶۶ء میں ہوا ہے لیکن وہ ادبی انقلاب کے اس طوفان میں بھی اپنی شاعری کے رنگ کو بھلے رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ”عمر رواں“ کو شمع کی طرح گزار دیا اور اپنی ذات کے حصار میں بند ہو کر اپنے آپ کو طوفان کے تھپڑوں سے بچائے رکھا۔ انہوں نے

اپنی زندگی کی تفصیل اور تفسیر اپنے اس شعر میں یوں پیش کی ہے ۔

ہے مَر دواں میں شمع کا رنگ

گھر بیٹھے گزرتی ہے سفر میں

جلیل کا شاعرانہ لب و لہجہ قدیم ہوتے ہوئے بھی بڑا بانگین رکھتا ہے ۔  
 دبستان لکھنؤ کے لطیف اور تعاشات ان کی شاعری میں بڑے توازن کے ساتھ سموئے ہوئے ہیں دبستانِ دلی کی مخصوص عقلیت بھی ان کی شاعری میں مضبوط آتی ہے ۔  
 ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان دونوں دبستانوں کی قدامت ان کی شاعری میں نکھر آتی ہے ۔ انہوں نے قدیم رنگ و تغزل کو ایک تیکھا انداز عطا کیا ۔ غزل کی شاعری اپنی شہریت کی وجہ سے پہچانی جاتی ہے اور کسی بھی شاعر کا کہال اس کی اثر انگیزی سے مستعین ہو سکتا ہے ۔ ایسی تخلیق جو دل و دماغ پر نہ مٹنے والے نقوش چھوڑ جائے اعلیٰ ہونے کی سب سے محکم دلیل ہو ا کرتی ہے ۔ جلیل کی شاعری میں بھی بیسوں شہرے ملتے ہیں ۔ ان کا ایک ایسا ہی شعر تھا جو ان سے تعارف کا پہلا ذریعہ ثابت ہوا ۔  
 آج سے چالیس اکتالیس سال پہلے کی بات ہے کہ ”نگار“ کا ایک غامض نمبر شائع ہوا تھا جس میں اس زمانے کے تمام اہم شاعروں کا خود ان کا اپنا انتخاب کردہ کلام شامل تھا ۔ اس میں جلیل کا منتخب کردہ کلام بھی شریک تھا ۔ میرے والد مرحوم حضرت تمکین سرست کے ہاں ”نگار“ پابندی سے آیا کرتا تھا ۔ اب یہ کہنا مشکل ہے کہ اسی وقت یا اس کے چند سال بعد بہر حال کچی عمر تھی جب جلیل کا منتخب کلام پڑھنے کو ملا ان اشعار میں ایک شعر دل میں کھلب کھلب کر رہ گیا ۔ جو ایک ... معروف اور لافانی شعر ہے ۔

نگاہ برق نہیں چہرہ آفتاب نہیں

وہ آدمی ہے مگر دیکھنے کی تاب نہیں

آج بھی اس شعر کی تازگی اور ندرت میں فرق نہیں آیا ہے۔ جلیل کا کمال فن اس سے ظاہر ہے کہ بالکل اسی مضمون کو غالب نے بھی باندھا ہے لیکن جلیل نے اسے اس حسن و لطافت سے باندھا ہے کہ وہ ان کا ہو کر رہ گیا۔ غالب نے اسے یوں کہلایا ہے

ناکائی نگاہ ہے برقِ قتل ارہ سوز

تو وہ نہیں کہ تجھ کو تمنا سا کرے کوئی

جلیل کے شعر میں آمد کی کیفیت کے ساتھ بے پناہ بے ساختگی ہے جو غالب کے شعر میں نظر نہیں آتی۔ سادگی کے باوجود زورِ بیان کی ایسی اچھوتی مثالیں کم ہی ملتی ہیں۔ جلیل کی شاعری کا امتیازی وصف اس کی پرکار سادگی ہے۔ انہوں نے اپنی شاعری میں سادگی کو برقرار رکھنے کے لیے اپنا سارا فن کمال صرف کیا ہے۔ شاید اردو شاعری کے وہ آخری ”امام الفن“ تھے فنِ عروض سے کامل واقفیت، زبان و بیان پر حاکمانہ قدرت، زبان کی نزاکتوں اور بیان کی لطافتوں سے پوری آگہی، روزمرہ کی پابندی، محاوروں کی معنویت کا معنی خیز استعمال، غرض فن کی تمام تر گہرائیوں کا کامل وقوف ان کی شاعری کو آج بھی قابلِ قدر بناتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جلیل پانچاں اور فرسودہ مضمون کو بھی صرف اپنے اندازِ بیان سے چمکا دیتے ہیں آئینہ دیکھ کر معشوق کا خود اپنے حسن سے مسحور ہو جانا بڑا ہی دوندلا ہوا پارہ مضمون ہے اس کو غالب، مومن اور داغ جیسے اساتذہ باندھ چکے ہیں۔ غالب کہتے ہیں

آئینہ دیکھ اپنا سامنے لے کے رہ گئے

صاحب کو دل نہ دینے پہ کتنا غور تھا

مومن نے کہا ہے آئینہ جلدی سے پٹک دو کہیں

دل ہی نہیں دیکھو ہاتھ سے گیا

داغ بہتے ہیں ۔

لے اور آئینہ دیکھ

گھر میں تیرا جواب نکلا

آئینہ کے مضمون میں کوئی نیا گھوٹ نہ لگانا بڑا ہی مشکل کام تھا۔ لیکن حلیل کی

نکتہ رسی ایسے موقع پر بھی کام کر گئی ہے۔ کہتے ہیں ۔

میں نے تمہیں چاہا، کیا اس میں خطا میری

یہ تم ہو یہ آئینہ انصاف ذرا کرنا

ایسے ہی چند اور اشعار ملاحظہ فرمائیے۔

میری ہر بات کو الٹا وہ سمجھ لیتے ہیں : اب کے پوچھا تو یہ کہہ دو لگا کھا اچھٹا

کہہ دو یہ کوہکن سے کہ مرنا نہیں کمال : مر مر کے بحرِ یار میں جینا کمال ہے

ہم تم ملے نہ تھے تو جُبرانی کا تھا ملال : اب یہ ملال ہے کہ تمنا نکل گئی

جب تک خلش درد تھی اک گونہ مزا : تھا : بیت : مجھے آرام ہے آرام نہیں ہے

چلے اے دم بھر کو ہمان ہو کر : تجھے مار ڈالا مری جان ہو کر

تھی عشق و عاشقی کیلئے شرطِ زندگی : مرنے کے واسطے تجھے جینا ضرور تھا

نصیب سے کہیں مرنا کسی پہ ہوتا ہے : مزہ جو اس میں ہے وہ عمرِ جادواں میں نہیں

ہوئی مدت کہ چمن پھوٹ گیا : اب ہمیں کیا جو پہاڑ آئی ہے

آپ اور سوگ مرا کیا کہنا : دیکھے لب پہ انہی آئی ہے

بھلا تو یہ کامیابی نے میں کیا ذکر : جو ہے بھی تو کہیں ٹوٹی پڑی ہے

جب میں چلوں تو سایہ بھی اپنا نہ ساتھ دے : جب تم چلو زمین چلے، آسماں چلے

مار ڈالا مُکرا کر ناز سے : ہاں مری جاں پھر اسی انداز سے

ایسے سینکڑوں اشعارِ جلیل کے کلام میں ملتے ہیں۔ جلیل کے کلام کی دوسری خصوصیت (۱) کا دھیمہ اور سلجھا ہوا اندازِ بیان ہے۔ جو ان کی شخصیت کے رکھ رکھاؤ کا نتیجہ ہے یہ دھیمپن۔ ترجمہ روانی اور نفمگی کے ساتھ مل کر نیا جادو جگا تا ہے۔ انکی شاعری کو خطابت، گھن گرج، بکوش و ہیجان سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ وہ لکھنوی آداب اور شائستگی کے ساتھ اپنی بات بیان کرتے ہیں۔ بات غیر معمولی ہو یا نہ ہو ان کے کلام میں آکر دل کش و دل آویز معلوم ہونے لگتی ہے۔ کہیں وہ غوے ہوئے ثبوت میں اشعار کو دیکھیں۔

بہاریں لٹا دیں، جوانی لٹا دی : تمہارے لئے زندگی لٹا دی  
عجب حوصلہ ہم نے غنچے کا دیکھا : تیسرے یہ ساری جوانی لٹا دی

بات ساقی کی نہ ٹال جائے گی : کر کے توبہ توڑ ڈالی جائے گی



آتے آتے آئے گا ان کو خیال : جاتے جاتے بے خیال جائے گی  
دیکھتے ہیں غم سے میری شبیہ : شاید اس میں جان ڈالی جائے گی



یہ رنگ گلاب کی کلی کا : نقش ہے کسی کی کسی کا  
بلبل کی بہاریں نہ پوچھو : منہ چومتے کلی کلی کا  
منہ پھیر کے یوں چلی براتی : یاد آگیا روٹھنا کسی کا



جاتے ہو خدا حافظ ہاں اتنی گذارش ہے : جیب یاد ہم آجائیں ملنے کی دعا کرنا



محبت رنگ دجاتی ہے جیل دل سے ملنے : مگر مشکل تو یہ ہے دل بڑی مشکل سے ملنے



یہ خون زیرِ زمین اسکو گدگداتا ہے : کہ مسکراتی ہوئی ہر کلی نکلتی ہے



اکثر وہ فلاں کسی بات پر روٹھ جاتے ہیں : نیا نیا ہے ابھی شوق دلربائی کا



کچھ اس ادا سے یاد نے پوچھا مرا مزاج : کہنا کہ بڑا شکر ہے پروردگار کا



عجب ادا سے چن۔ میں پہنچا رہا تھا کہ : کئی کئی سے مجھے یوں یاد آتی ہے  
کچھ اختیار کسی کا نہیں طبیعت پر : یہ جس پر آتی ہے بے اختیار آتی ہے

○

طرزِ اظہار کی یہ دلکشی اور دل آویزی جلیل ہر صورت میں قائم رکھتے  
ہیں بے شمار موضوعات ایسے دقیق اور مشکل ہوتے ہیں کہ انہیں سہل طور پر ادا کرنا  
محالات میں ہوتا ہے۔ وقت اور زمانے کے موضوعات ہی کو لیجئے۔ یہ فلسفے کے  
بھی دقیق موضوعات ہیں۔ وقت اور زمانے کا پہاؤ جدید ترین شاعروں کا بھی  
موضوع سخن رہا ہے۔ اسے دریا سے تشبیہ دینے کا رجحان جدید شاعری میں عام ہے  
آج اسے بے حد پیچیدہ انداز ہی میں بیان کرنا ممکن نظر آتا ہے لیکن جب  
یہ مسئلہ جلیل کے ہاں موضوع سخن بنتا ہے تو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ ایک بے حد پیچیدہ  
اور مشکل مسئلہ زیرِ بحث آیا ہے کہ جلیل مسئلہ کی گرائی اور پیچیدگی کی طرف ذہن  
کو متقبل کئے بغیر باتوں باتوں میں اسے ادا کر دیتے ہیں۔ ان کے یہ اشعار پڑھتے  
آپ کو سادگی بیان کا کمال نظر آئے گا۔

زمانہ ہے کہ گزرا جا رہا ہے : یہ دریا ہے کہ بہتا جا رہا ہے  
زمانے پر ہنسے کوئی کہ رویے : جو ہوتا ہے وہ ہوتا جا رہا ہے  
لوں ہے عمر اور انسانی غافل : مسافر ہے کہ سوتا جا رہا ہے

ایسے اشعار کی جلیل کے کلام میں کمی نہیں لیکن ان کے حسنِ ادا نے  
ان اشعار کو بھی اس درجہ سادہ بنا دیا ہے کہ موضوع کی مشکلات کا اندازہ ہی نہیں  
ہوتا پڑھنے والا لطفِ زبان اور لطفِ بیان میں گم ہو جاتا ہے۔ اور اسے وقتِ فکر و نظر

سے ساق نہیں پڑتا۔ چند ایسے ہی اشعار دیکھئے۔

بحرِ غم سے پار ہونے کے لئے : موت کو ساحل بنایا جائے گا  
سعی لا حاصل کو بہرِ زندگی : عشق کا حاصل بنایا جائے گا

کسی کا حسن اگر بے نقاب ہو جاتا : نظامِ عالم ہستی خراب ہو جاتا

تھک گیا قافلہٴ زیست بھی چلتے چلتے : ابھی منزل کے نشاں دور نظر آتے ہیں

سب باندھ چکے کب کے سرشاخ، نشیمن : ہم ہیں کہ گلستان کی ہوا دیکھ رہے ہیں

جلیل کی شاعری میں گہرائی بھی ہے اور گہرائی بھی۔ لیکن موجودہ زمانے میں ان کی آواز دور سے آتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اسی لیے اس آواز پر کان دھرنے کی ضرورت سامنے نہیں آتی زبان و بیان کی لطافتوں اور نزاکتوں سے آج ہم محروم ہوتے جا رہے ہیں۔ آج داغِ اوجیل کی شاعری کو دردِ زبان کرنے کی اڑیس حاجت ہے۔ تاکہ ہم زبان کی شاعرانہ لطافتوں سے مانوس ہو سکیں اور ہماری زبان بگڑنے سے بچ جائے اور ہم کو زبان کا استعمال آجائے۔ ہو سکتا ہے کہ آج جلیل کی شاعری کی اہمیت یا عمر سے انکار کر دیا جائے اگلے وقت کی بات کہا جائے لیکن کوئی اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ ان کی شاعری اگر کچھ بھی نہیں ہے تب بھی زبان کی شاعری ہے اور صرف زبان کے بل بوتے پر بھی شاعری کی جا سکتی ہے ایسی شاعری یقیناً بے حد قابلِ احترام ہی نہیں قابلِ قدر بھی ہوتی ہے

کیوں کہ یہ ہم کو بے زبان ہونے سے بچالیتی ہے۔ زبان کی شاعری کیا ہوتی ہے ؟  
اور زبان کا شاعر ہم کسے کہتے ہیں۔ اس بات کی توضیح عابد علی عابد نے بڑی  
عہدگی سے یوں کی ہے۔

”جب بڑے خیالات، شریفانہ جذبات، بڑی باتیں کامیابی  
سے کہہ دی جاتی ہیں تو زبان اور محض زبان پر (خیالات کو اُٹک  
کر رکھ) ہماری توجہ نہیں جاتی بلکہ شعر کی روح اور قالب (معنی و صورت  
کی پوری اکائی پر ہماری توجہ جاتی ہے۔ جی بات یا خیال یا جذبہ  
معمولی ہو اور طرزِ بیان سب کچھ یا قریب قریب سب کچھ ہو تو  
ہم ایسے شاعر کو زبان کا شاعر کہتے ہیں۔“

یہاں کہنا یہ نہیں ہے کہ تحلیل کی شاعری میں زبان کے سوا کچھ نہیں ہے بلکہ کہنا یہ  
ہے کہ آپ اور ہم سب کچھ کہہ سکتے ہیں اگر ہم صرف تحلیل کی سی زبان یوں سیکھ جائیں  
صرف اسی بات کے لیے آج ان کی شاعری کو بار بار پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت ہے۔



# بیدی کی نفسیاتی بصیرت

ادب میں نفسیاتی بصیرت ہی سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے کیونکہ یہ نفسیاتی بصیرت ہی ہوتی ہے جس کی وجہ سے فن کار اپنے قاری کو متاثر کر سکتا ہے اور کر تا ہے۔ کسی بھی افسانے کا سارا تاثر کسی بھی واسطے کو نفسیاتی طور پر پیش کرنے پر منحصر ہوتا ہے۔ جب تک کہ افسانے میں نفسیاتی تجزیہ نہ ہو افسانہ کا تاثر شدید نہیں ہوتا۔ نفسیاتی تجزیے سے مراد یہی تحلیل نفسی نہیں ہے بلکہ واقعات اور کرداروں کا ایسا بیان ہے جس سے نفسیاتی محرکات کی طرف ذہن منتقل ہو۔ تحلیل نفسی کرنا ادیب کا کام نہیں ہے یہ تو باہر نفسیات کا منصب ہے۔ ادیب اور شاعر نفسیات کے عمیق ترین مسائل کو بھی بیان کر جاتا ہے اور شاعور کی کیفیات کو بھی۔ لیکن وہ یہ سب کچھ داخلی انداز میں کرتا ہے جیکہ ہر نفسیات کا طریقہ کار خارجی ہوتا ہے۔ قرآن نے خود اس بات کا اعتراف کیا تھا۔ اس کی ستر میں سالگرہ کے موقع پر جب اسے خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے یہ کہا گیا کہ اس کا عظیم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے لاشعور کو دریافت کیا ہے تو اس نے کہا لاشعور کو میں نے دریافت نہیں کیا ہے بلکہ مجھ سے سینکڑوں سال پہلے ادیب اور شاعر اسے دریافت کر چکے تھے۔ میں نے تو صرف اس کو علی صورت دی ہے اور ایک نظام کے تحت ان کو بیان کیا ہے۔ ادیب اور شاعر نفسیاتی کتابیں پڑھ کر ادب تخلیق نہیں کرتے بلکہ ان کو پڑھ کر نفسیات کے بارے میں کتابیں لکھی جاسکتی ہیں۔

بیدی کی عظمت فن کا انحصار ان کی نفسیاتی بصیرت پر منحصر ہے دوسرے افسانہ نگار  
 نفسیاتی بصیرت سے کام تو لیتے ہیں لیکن ان میں اتنی گہرائی نہیں ہوتی یا پھر ان کے  
 افسانوں میں کئی دوسری باتیں ایسی ہوتی ہیں جو ان کی افسانہ نگاری کو امتیاز بخشی  
 ہیں۔ بعض افسانہ نگار اپنے پلاٹ کو اس قدر گتھا ہوا اور چست رکھتے ہیں کہ ان فن  
 کی بڑائی کا انحصار صرف اسی پر ہوتا ہے۔ بعض کے ہاں زبان و عینان کی خوبصورتی  
 ان کے افسانوں کا بنیادی وصف بن جاتی ہے۔ لیکن بیدی کے ہاں ان میں سے  
 کوئی بات بھی نہیں ملتی۔ ان کی کہانیوں کے پلاٹ بعض وقت اتنے ڈھیلے ڈھالے ہوتے  
 ہیں کہ اس کا کوئی حصہ اگر آپ علاحدہ بھی کر دیں تو کہانی اپنی جگہ مکمل ہوگی۔ میں نے  
 ان کی کہانی ایک جی۔ اے کی دہری کتاب ”انتخاب نظم و نثر“ میں اسی طرح شامل کیا ہے۔  
 ان کی کہانی ”روغل“ اس انتخاب میں موجود ہے۔ لیکن اگر آپ اس کہانی کو پڑھیں  
 گے تو اسے ہر طرح سے مکمل پائیں گے حالانکہ اس کہانی کا بعض حصہ بالکل حذف کر دیا  
 گیا ہے۔ اسی طرح ان کی بعض اہم ترین کہانیوں میں بھی چند ٹکڑے ایسے مل جاتے ہیں  
 جن کے حذف کرنے سے کہانی کے مجموعی تاثر میں کوئی فرق نہیں آتا یہ بات ”اپنے دکھ  
 مجھے دے دو“ جیسی کہانی میں بھی ملتی ہے۔ یہی ان کی زبان تو اکثر تعادوں نے  
 اس کی کوتاہیوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پروفیسر آل احمد سرحد اپنے مضمون ”بیدی  
 کی افسانہ نگاری“ صرف ایک سگریٹ کی روشنی میں ”بیدی کی زبان کی مہافت کرتے ہوئے  
 لکھتے ہیں۔

”بیدی کی زبان پر کچھ لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ یہ لوگ افسانے کی زبان  
 اور شاعری کی زبان کا فرق نہیں جانتے۔ افسانے میں  
 شعریت ہوتی ہے مگر افسانے کی زبان شاعرانہ زبان نہیں ہوتی چاہیے۔“

لیکن انہوں نے اپنے ایک دوسرے مضمون ”اُردو میں افسانہ نگاری“ میں بیدی کی زبان کے تعلق سے لکھا ہے :

”ان کی زبان میں غلطیاں ہیں مگر بیدی دہلی اور لکھنؤ کی زبان نہیں لکھتے، وہ پنجاب کی اُردو لکھتے ہیں“

بہر حال بیدی کے افسانوی فن کا کمال ان کی نفسیاتی بصیرت میں ظاہر ہوتا ہے۔ بیدی واقعات کو نہیں بلکہ ان واقعات کے پیچھے جو نفسیاتی محرکات کام کرتے ہیں انہیں پیش کرتے ہیں۔ اسی طرح بیدی کرداروں کے اعمال ہی کا نہیں بلکہ ان اعمال کو بروئے کار لانے میں نفسیاتی عوامل کام کرتے ہیں ان کا بھی احاطہ کرتے ہیں۔ اصل میں باطنی زندگی کی یہ عکاسی ہی افسانہ نگار کا حقیقی منصب ہے۔ اسی کی پیش کش کی وجہ سے افسانہ حقیقت بن جاتا ہے اور حقیقت افسانہ بنتی ہے۔ بیدی نازک ترین نفسیاتی کیفیات کو اس فنکارانہ چابک دستی سے پیش کرتے ہیں کہ قاری ایک نئی بصیرت حاصل کرتا ہے۔ افسانہ زندگی کی ایسی ہی آگاہی کسی کے بھی افسانوی ادب کو قابل قدر بناتی ہے۔

بیدی کے تمام افسانے اسی کیفیت سے مملو ہیں۔ ان کا کوئی بھی افسانہ بے لمحے وہ افسانے جن کی بہت زیادہ شہرت ہوئی یا وہ افسانے جو اتنے زیادہ مشہور نہیں۔ ان سب کی مشترکہ مقبولیت ان کی بھی نفسیاتی بصیرت ہے۔ بیدی کا کمال یہ ہے کہ وہ ہر ایک اور ہر قسم کے انسان کی نفسیاتی کیفیت کو پیش کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کا قلم کہیں رکتا ہے نہ جھکتا ہے۔ وہ بچے، بوڑھے، عورت، مرد، میاں بیوی، غرض کے ہر انسان کی نفسیاتی کیفیت کو اپنی ساری جزئیات سمیت پیش کرتے ہیں۔ یوں بیدی کا قلم ایک مصدر کے قلم کی طرح ہر ایک کی اور ہر نفسیاتی کیفیت کی تصویر

پیش کرتا ہے۔ ان کا مشہور افسانہ ”لابونتی“ ہے۔ یہ فادات پر لکھے جانے والے سارے افسانوں میں اسی لیے امتیازی حیثیت رکھتا ہے کہ اس میں بیدی نے عورت کے نازک ترین جذبات اور احساسات کی تصویر کشی کی ہے۔ ”لابونتی“ تقسیم کے ایلیہ کا شکار ہوتی ہے۔ بعد میں پھر اپنے شوہر کے پاس لوٹتی ہے۔ اس کا شوہر جو اسے مارتا بھی تھا غصے سے بھی پیش آتا تھا۔ لیکن اس کا دل لطف کرم بن جاتا ہے۔ لطف و کرم کی یہ بے مروت بلاشبہ لابونتی کے پتے ہوئے جذبات کو رنج بستہ کر دیتی ہے۔ وہ ”لابونتی“ سے ”لابو“ بنی تھی لیکن حالات کی رستم نظمی اسے پھر سے ”لابونتی“ بنا کر رکھ دیتی ہے بیدی اس افسانے میں بڑی خوبصورتی سے ایک عورت کی نفسیاتی الجھن کو پیش کرتے ہیں۔ جس میں دیوی کا عہد ہونا، عورت کی عظمت کی دلیل ہے لیکن عورت کا دیوی ہونا، عورت کی تذلیل ہے۔ وہ اس نازک ترین نفسیاتی کیفیت کو لیں پیش کرتے ہیں :-

” (وہ) اپنے بدن کی طرف دیکھتی رہی جو کہ بٹوارے کے بعد اب ”دیوی“

کا بدن ہو چکا تھا۔ لابونتی کا نہ تھا“

اور یہی لابونتی کا سب سے بڑا دکھ تھا۔ بیدی اسی نفسیاتی کرب کو پیش کرتے ہوئے

اپنے افسانے کو خلیں ختم کرتے ہیں :-

” جب بہت سے دن بیت گئے تو خوشی کی جگہ پورے شک نے لے لی۔“

اس لیے نہیں کہ سندر لال بالو نے پھر وہی پرانی بدسلوکی شروع کی

کر دی تھی بلکہ اس لیے کہ وہ لاجو سے بہت اچھا سلوک کرنے

لگا تھا۔ اب سلوک جس کی لاجو متوقع نہ تھی۔ وہ سندر لال

کی دہی پرانی لاجو ہو جانا چاہتی تھی جو کاجر سے لڑا لڑتی اور مولیٰ

مان جاتی۔ لیکن اب لڑائی کا سوال ہی نہ تھا، سندر لال نے اسے یہ محسوس کروادیا جیسے وہ لاجبوتی کا پنچ کی کوئی پیتربہ ہو چھوٹے ہی ٹوٹ جائے گی۔۔۔۔۔ اور لاجو آیتے میں اپنے سر اپا کو دیکھتی اور آخر اس نتیجے پر پہنچتی کہ وہ اور تو سب کچھ ہو سکتی ہے بر لاجو نہیں ہو سکتی۔ وہ بس گئی، بدرجہا گئی۔“

”کو کھ جلی“ بھی بیدی کی نفسیاتی ڈرف لگا ہی کا بہترین نمونہ ہے۔ گھمنڈی کی ماں ایک ایسی عورت ہے جس کی ساری زندگی اس کے اپنے بیٹے کے اطراف گھومتی ہے۔ اس کی زندگی میں کوئی دوسری دلچسپی ہے نہ کوئی مشغلہ۔ رات دیر گئے بیٹے وہ اپنے بیٹے کا انتظار کرتی ہے اور بیٹے کے طور طریقوں کو دیکھ کر اپنے ستوہر کو بھی یاد کرتی ہے۔ وہ اس کے بہکتے ہوئے قدموں کو دیکھ کر پریشان بھی ہوتی اور اسے اپنی محبت کے بحال میں یاندھ کر رکھنا بھی چاہتی ہے لیکن جوانی کے جوش میں جیب گھمنڈی آٹا میں مبتلا ہوتا ہے کہ وہ پریشان ہونے سے زیادہ خوش ہوتی ہے کہ اب اس کا بیٹا جوان ہو گیا ہے۔ بیدی انسانی زندگی کے متضاد اور متضادم جذبات کو بڑی ہی لطافت اور نزاکت سے پیش کرتے ہیں۔ عورت کے اندر جو مامتا ہوتی ہے۔ اور دکھ اور تکلیف کے وقت جس قدر ابھر کر سامنے آتی ہے اس کو کو کھ جلی میں نمایاں کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛

”دنیا میں کوئی عورت ماں کے سوا نہیں۔ بیوی بھی کبھی ماں ہوتی ہے اور بیٹی بھی ماں تو دنیا میں ماں اور بیٹے کے سوا کچھ نہیں۔ عورت ماں اور مرد بیٹا۔۔۔۔۔ ماں خالق اور بیٹا مخلوق“

اب اسے آپ فراسٹ کے نظریات کی منہ بولتی تصویر کہیے یا نفسیاتی

حقیقت نگاری کا نام دیکھئے۔ بیدی کا فن یہیں اپنا جادو جگا تلہ ہے۔

بیدی زندگی کے بہت معمولی واقعات اور بہت معمولی افراد کو لیتے ہیں۔ لیکن ان کی تفویاتی بصیرت و بصارت ان واقعات اور کرداروں کو عظمت بخشی ہے۔ ان کا فائدہ ”رحمان کے جوتے“ اس بات کی روشن مثال ہے۔ بوڑھا رحمان اور اس کی بیوی افلاس اور غربت کے بارے میں۔ ان دونوں کی ازدواجی زندگی کا سارا اس اور خوشی ان کی اکلوتی بیٹی بیٹا اور نواسے اسحاق کے گرد گھومتے ہیں۔ رحمان کا جوتہ پر جو ساجب پڑھتا ہے تو اس کے سفر کی نشانی ثابت ہوتا ہے۔ جب وہ اپنے چڑھے ہوئے جوتے کی طرف اشارہ کرتا ہے تو اس کی بوڑھی بیوی کہتی ہے۔

”وہ بیٹا کو ملنے جانا ہے اور کہاں جاتا ہے — بڑھیا بولی، یونہی تو نہیں تیرے گودڑ دھو رہی ہوں، بڈھے؟ دو پیسے ڈبل کا تو نیل ہی لگ گیا ہے تمہارے کپڑوں کو۔ کیا تو دو پیسے روج کی کمائی بھی کرے؟“

بیدی کے کرداروں کے مکالموں میں بھی تفویاتی اور جذباتی ارتعاشات ملتے ہیں وہ اپنے کرداروں کی گفتگو بڑے ہی بے ساختہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ رحمان اور اس کی بیوی اپنے نواسے اسحاق کے بارے میں جو گفتگو کرتے ہیں اس سے ان کی دلہ کیفیات کا اظہار ہوتا ہے۔

”رحمان کو کوئی خیال آیا بولا — بیٹا کی ماں، بھلا کیا نام رکھا۔

ہے انہوں نے اپنے ننھے کا؟

بڑھیا ہنستے ہوئے بولی — سہتی رکھا ہے نام، اور کیا

رکھا ہے نام انہوں نے اپنے تھے کا۔ واہ سچ پچ کتنی بکھور ہے  
تیری یادداشت

رحمان کے خیالات کی رو بہ نکلتی ہے وہ اپنی بیٹی اور نواسے کے بارے  
میں سوچنے لگتا ہے۔ ادھر بڑھیا اپنے بیٹی اور نواسے کے لئے کچھ بیچنے کی تیاری  
کرنے لگتی ہے۔ پھر رحمان ریل گاڑی میں اپنے سفر پر روانہ ہو جاتا ہے لیکن  
راستے میں بھی وہ صرف اپنی بیٹی نواسے اور داماد کے بارے میں سوچتا ہے۔  
بیدی اس بوڑھے باپ کے اس جذباتی لگاؤ کو یوں پیش کرتے ہیں :  
” صرف اس کی خواہش تھی کہ اس کے تندرل، اس کے بھٹے“

اس کا شیشہ، اس کا جاپانی، تھننا اور باقی خریدی ہوئی  
چیزیں سب سچیل ہوں۔ انہیں وہ مقبولیت حاصل ہو جس کا وہ  
متمنی ہے۔ کبھی وہ سوچتا کیا بیٹا گاؤں کے گنوار لوگوں کے  
ان تحائف کو پسند کرے گی؟ کیا ممکن وہ محض اس کا دل رکھنے  
کے لیے ان چیزوں کو پاکر باغ یاغ ہو جائے لیکن کیا وہ میراجی  
رکھنے کے لئے ہی ایسا کرے گی؟ پھر تو مجھے بہت دکھ ہو گا۔ کیا  
میرے تندرل سچ پچ اسے پسند نہیں آسکتے؟ میری بیٹی کو میری  
بیٹا کو۔ علیا تو پیرایا پیٹ ہے۔ وہ تو کچھ بھی پسند نہیں کرے گا۔

لیکن وقت کا بے رحم ہاتھ بعض وقت ان چھوٹی چھوٹی خوشیوں کو پانے کی  
بڑی سے بڑی سزا دیتا ہے۔ بوڑھے کی یہ سب سوچتے سوچتے آنکھ لگ جاتی  
ہے۔ اور موقع پا کر کوئی اس کی محنت کے خزانے کو لوٹ لے جاتا ہے اور جب اسکو  
معلوم ہوتا ہے کہ اس کی گھڑی چوری ہو گئی ہے تو وہ اپنے آپ میں نہیں رہتا۔

ساری دنیا سے چیخ چیخ کر لڑتے بھڑنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے وہ سامنے بیٹھ  
ہوئے کانسیٹیل سے لڑ پڑتا ہے اور اس کی وردی پھاڑ دیتا ہے۔ جیٹ ٹکٹ جیکر  
آتا ہے تو اس سے بھی گتھم گتھا ہو جاتا ہے۔ اور اس لڑائی میں اس کے پیٹ پر  
زور دار لات لگتی ہے۔ اور رحمن فرش پر ڈھیر ہو جاتا ہے۔

”وکر تال آپکا تھا، رحمان، اس کی چادر اور گڈیرا پلیٹ فارم  
پر اتار دیئے گئے۔ گڑیرے کا ٹھہ جسم سے علاحدہ خون میں  
بھیکا ہوا ایک طرف پڑا تھا اور لکٹی کے بھٹے، کھلی ہوئی چادر  
سے نکل کر فرش پر لڑھک رہے تھے۔“

رحمان کو اسٹریچر پر ڈال کر ریلوے ہسپتال میں شریک کر دیا جاتا ہے۔  
اور بستر مرگ پر بھی نیم بے ہوشی کے عالم میں بھی اسے بیٹا، ماہتا علی احمد داد  
مینا کی ماں کا خیال آتا ہے۔ یا پھر یہ احساس کہ اس کا سامان لٹ گیا ہے۔  
گڑیرا پلیٹ فارم پر پڑا ہے اور لکٹی کے بھٹے فرش پر لڑھک رہے ہیں جنہیں  
آوارہ چوکے اٹھا اٹھا کر بھاگ رہے ہیں۔ جب اسے کسی قدر ہوش آتا ہے  
تو وہ دیکھتا ہے کہ اس کا جوتا جوتے پر چڑھا ہوا ہے۔ اور بیدی اپنے اس  
حد تک افسانے کو لیں ختم کرتے ہیں :

”رحمان ایک میچی سی سکری ہوئی ہنسی ہنسا اور بولا ڈاک دار جی  
مجھے سفر پر جاتا ہے، آپ دیکھتے ہیں میرا جوتا جوتے پر کیسے  
چڑھ رہا ہے ؟

ڈاکٹر جواباً مسکرا دیا اور بولا ”ہاں بابا، تو نے بڑے  
لبے سفر پر جانا ہے، بابا..... پھر رحمان کے سر مانے کی چادر

منو لیتے ہوئے بولا، لیکن تیرا زادراہ کتنا ناکافی ہے۔ وہ بھی فقط  
تبدل اور اتنا لمبا سفر۔ بس بیٹا، بیٹا کی ماں سا ہنسا اور علی محمد  
یادہ افسوس ناک واقعہ۔۔۔۔۔ رحمان نے زادراہ پر اپنا ہاتھ  
رکھ دیا اور ایک بڑے لمبے سفر پر روانہ ہو گیا۔“

رحمان کی یہ موت ہم کو اتنی حقیقی اور دل کو چھو لینے والی معلوم ہوتی ہے کہ ہم اسے  
بھول نہیں سکتے۔ رحمان کی موت، ایک معمولی ناکارہ انسان کی موت ہے لیکن اس کے  
باوجود ہم اس سے اس قدر دیر سے متاثر ہوتے ہیں۔ عجیب بات یہ ہے کہ رحمان  
کی موت تو ہم کو اس قدر متاثر کرتی ہے لیکن بھوپال کا واقعہ اس قدر متاثر نہیں  
کرتا حالانکہ یہ حقیقت ہے اور وہ افسانہ۔ لیکن ہمارے لیے رحمان کا واقعہ حقیقت  
بن جاتا ہے اور بھوپال کا واقعہ افسانہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نفسیاتی حالت  
کیفیت کی عکاسی افسانے کو حقیقت بنا دیتی ہے اور اگر حقیقت اس سے عاری  
ہو تو وہ ہمارے لیے افسانہ ہی رہتی ہے۔

بیدی کی یہ نفسیاتی تدفنگا ہی ان کے ہر افسانے میں ملتی ہے۔ خواہ وہ  
گرہن ہو کہ بیل، بھولا ہو یا ایک سگرٹ اپنے دکھ مجھے دے دو ہو یا یہ مٹھن،  
زین العابدین ہو یا ہادن اور میں غرض کے ان کا چھوٹے سے چھوٹے یا بڑے سے  
بڑا افسانہ لےجے۔ ان کے ہر ایک افسانے میں بھی خصوصیت ملے گی۔ بیدی کے افسانوں  
کی گہری نفسیاتی بصیرت اردو افسانہ نگاری میں ایک بالکل الگ اور منفرد مقام  
بخشتی ہے۔

# صلیبیں مرے در پہ مہیں

انہ : فیض احمد فیض

نام ہے فیض کے خطوط کے مجموعہ کا۔ یہ نام خود بڑا فکر انگیز ہے۔ کیونکہ یہ ان کی زندگی اور شاعری کی بہترین تفسیر بن گیا ہے۔ فیض چونکہ کوئے یار سے نکل کر سوئے دار گئے ہیں۔ اس لیے ان کی زندگی قدم قدم پر صلیبوں سے دوچار ہوتی ہے۔ ان کے دل پہوں میں بھی صلیبیں گڑی رہی ہیں۔ اور ان صلیبوں پر اربابہاں کو قریان کیا گیا ہے۔ کبھی ان پر تائبناک کا قتل ہوا ہے اور کبھی پر باد صبا کو ہلاک کیا گیا ہے اور یوں خداوند گناہرو جمال کا قتل ہوا ہے۔ فیض کی شاعری اور ان کی شخصیت کا ممتاز ترین وصف یہی ہے کہ زندگی کے اتنے اور ایسے ہولناک واقعات اور المیوں کو دیکھنے کے باوجود وہ زندگی کے روشن پہلو کو سامنے رکھتے ہیں۔ وہ ”خداوند گناہرو جمال“ کو لبوس غرق ہوتے ہوئے دیکھ کر بھی دل شکستہ اور دایوس نہیں ہیں۔ کیوں کہ انہیں کامل یقین ہے کہ ان کے شہید جسم ہمیشہ ہی سلامت اٹھائے جاتے ہیں۔

فیض کے خطوط کا یہ مجموعہ ۱۹۷۴ء میں زیور طباعت سے آراستہ ہوا۔ اس میں کم و بیش ڈیڑھ سو خط ہیں جس میں سے ۱۳۵ خطوط ان کی بیوی ایلس کے نام ہیں اور کوئی سا آٹھ مختصر سے خط ان کی بچیوں کے نام ہیں۔ چونکہ تقریباً سب

خط ان کی بیوی کے نام ہیں۔ اس لئے ان خطوط میں غالب کے خطوط کا تنوع اور رنگارنگی نہیں ہے۔ کیونکہ غالب کے خطوط دوستوں کے نام بھی ہیں۔ شاگردوں کے بھی۔ سرپرستوں کے نام بھی ہیں بزرگوں کے بھی۔ عزیزوں کے نام بھی ہیں غیروں کے بھی۔ اس طرح ان کے مخاطب ہر قسم کے لوگ ہیں۔ اسی وجہ سے غالب کی زندگی اور ان کی شخصیت کا ہر رخ اور ہر پہلو ان میں نمایاں ہوا ہے۔ اور یہ خصوصیت بھی ان خطوط کی عظمت کی شاید سب سے اہم وجہ ہے۔

اس لئے یہ تنوع اور رنگارنگی غالب کے خطوط کا ایسا اہم وصف ہے جس میں اردو کا کوئی بھی خط نگار۔ ان کا ہمسر نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ فیض کے ہاں بھی یہ خصوصیت نہیں ملتی۔ لیکن کسی حد تک اس کی توانائی یوں ہوتی ہے کہ دلس، فیض کی صرف بیوی ہی نہیں بلکہ وہ فیض کی محبوب بھی ہے، دوست بھی ہے ہم راہ بھی ہے، ہم خیال بھی ہے، ہم دم بھی ہے، اور ہم رکاب بھی ہے۔ یہ تمام کے تمام خطوط یہ چونکہ دلس کے نام ہیں اس لئے انگریزی میں لکھے گئے ہیں۔ لیکن ان کا ترجمہ چونکہ خود فیض نے کیا ہے اس لئے ترجمہ کے تعلق سے یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ - IT IS A WRONG - SIDE OF EMBROIDRY - ان خطوط پر کسی طرح صادق نہیں آتی۔ کیونکہ انہیں گویا دوبارہ اردو میں لکھا گیا ہے، ان خطوط میں جو چند ایک کھانچے رہ گئے تھے ان کو نظر احسن نے دور کر دیا ہے، اور ان خطوط کو اردو داں طبقے تک پہنچانے کا سہرا بھی ان ہی کے سر ہے۔

خدا خواہ کسی کے بھی ہوں اگر ان میں جو دل پر گزرتی ہے رقم ہوتی رہے تو وہ دلائلِ زین جاتے ہیں۔ کسی وجہ سے رشید احمد صدیقی نے کہا ہے بہترین خط وہ ہیں جو پڑھ کر پھاڑ دیئے جائیں، گو بعض اس سے اختلاف کرتے ہیں، جیسے ڈاکٹر سید عبداللہ

کا کہنا ہے کہ رشید احمد صدیقی کا یہ خیال صحیح ہے کیونکہ شدید جذباتیت ہی کی وجہ سے خطوط پھاڑ دیئے جانے کے قابل بنتے ہیں۔ حالانکہ اس سے مقصود یہ ہے کہ بعض صدائیں ایسی ہوتی ہیں جن کا اظہار صرف ہم راز اور ہم خیال ہی کے سامنے ہونا چاہیے یا ہو سکتا ہے۔ لیکن جب درون خانہ محتسب کا ڈر پیدا ہو جاتا ہے تو صرف اس خیال سے "درج زلف و دل و رخسار" سے باز آنا بہتر معلوم ہوتا ہے یا فردی بن جاتا ہے کہ "جانے کس رنگ میں تفسیر کریں اہل ہوس" اور ان خطوط سے جن سے دل کا معاملہ کھلتا ہے۔ ایک خاص اخلاقی نقطہ نظر سے یہ کسی کو بھی سوا کرنے کے لیے کافی ہے۔ غالب اور شبلی کے خطوط کے مطالعے کے بعد ایسے کہتے ہوں گے جن کے پاس غالب اور شبلی کی عظمت ایک قد آدم کم ہو گئی ہوگی۔

اصل میں خط نگاری اپنی ذات پر پڑے ہوئے پردوں کو ہٹانے کا فن ہے۔ بہترین خطوط وہی لکھ سکتے ہیں جو مصلحتوں کو خاطر میں لائے بغیر اپنی شخصیت کا بے جھجک اظہار کرتے ہیں یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ شخصیت میں ایک زندانہ شان اور سرستی نہ ہو۔ بہترین خطوط لکھنے کے لئے شخصیت کے زندانہ بانگین کے ساتھ زندگی اور کاروبار زندگی کے تعلق سے ایک فلسفیانہ نقطہ نظر بھی لازمی ہے۔ دنیا کو بازو بچہ اطفال سمجھ کر اس کا تماشا کرنا آسان کام نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ اسی سے ممکن ہے جو اپنی ذات اور کمزوریوں پر بھی ہنسنے کی تاب دے تو نائی رکھتا ہو۔ زندگی کو فلسفیانہ نقطہ نظر سے دیکھنے کے لیے حکیمانہ نزاکت خیال اور وسعت علم کی بھی ضرورت ہوتی ہے، لیکن یہ حکیمانہ نزاکت خیال اور وسعت علم اس وقت تک اپنا رنگ پیدا نہیں کرتے جب تک کہ احساس شعریت سے شخصیت مرشار نہ ہو۔ احساس شعریت اور شاعرانہ مزاج بہترین خطوط لکھنے کے لئے ضروری ہے۔ کیوں کہ زندگی

اور زندگی کے تحسن کی تحسین بغیر شدتِ احساس کے ممکن نہیں اور یہ تمام باتیں بغیر زندہ طلی کے ممکن نہیں ہیں۔ انہیں سے احساسِ لطافت بھی پیدا ہوتا ہے اور لطافتِ احساس بھی، لطافتِ فکر، لطافتِ اظہار، لطافتِ جذبات بھی اور یہ سب زندگی سے محبت، انسانیت سے محبت اور انسان سے محبت کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ تمام سعادتیں زورِ بازو سے حاصل نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے اچھے خطوط لکھنے کا فن وہی ہوتا ہے جو کتابی نہیں۔

فیض کے خطوط کے درجوں میں سے یہ تمام خصوصیات بھلکتی ہیں۔ ان خطوط سے فیض کی شخصیت کی بہترین ترجمانی ہوتی ہے اور یہ بات ان خطوط کو دلچسپ اور قابلِ قدر بناتی ہے۔ کارلائل نے کہا تھا "ایک چوڑے سے چھوٹے انسان کی زندگی کی سچی ترجمانی اور اس کی زندگی کے سفر کی مرقع کشی ایک بڑے سے بڑے انسان کی دلچسپی کا باعث ہو سکتی ہے" خطوط میں بھی جب کبھی کسی انسان کی زندگی کی سچی ترجمانی اور اس کی شخصیت کی حقیقی مرقع کشی ہوتی ہے تو وہ سب ہی کی دلچسپی کا باعث بن جاتے ہیں۔

اس خطوط کے مجموعہ میں فیض کی وہی شخصیت سامنے آتی ہے جو انکی شاعری میں ہر جگہ محسوس ہوتی ہے۔ جن شخصیتوں پر دکھ اور غم کا بوجھ بڑھتا ہے وہ زندگی کے تعلق سے ایک منفی رویہ اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ قنوطیت اور یاس پسندی ان کی شخصیت کا جزو بن جاتی ہے۔ لیکن فیض نے زندگی کے دکھ اور غموں سے بہت کچھ سیکھا ہے، جب ان کی زبان پر ہر لگائی جاتی ہے تو وہ ہر حلقہٴ زنجیر میں زبانِ لکھ رہے ہیں۔ مستطیع لوح و قلم، چمن جاتی ہے تو خونِ دل میں انگلیاں ڈبو لیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شعلہٴ درد کے بھر پور کئے سے خوف زدہ یا دل گرفتہ نہیں ہوتے بلکہ

جب ایسا ہوا ہے ان کے دل کی دیوار کا ہر نقش دمک اٹھ رہا ہے۔ یوں دکھ اور غم کو سہتے ہوئے خوش رہنا ممکن نہیں۔ فیض دکھ اور درد کو سہتے ہوئے ناخوش نہ رہنے کے تعلق سے ایک جگہ لکھتے ہیں :-

”دکھ اور ناخوشی دو مختلف اور الگ الگ چیزیں ہیں اور بالکل ممکن ہے کہ آدمی دکھ بھی سہتا رہے اور خوش بھی رہے۔ دکھ درد خارجی چیزیں ہیں۔ جو بیماری اور حادثے کی طرح باہر سے وارد ہوتے ہیں۔ جیسے ہماری موجودہ جدائی ہے۔ جیسے ایک بھائی کی موت ہے، لیکن ناخوشی جو اس درد سے پیدا ہوتی ہے اپنے اندر کی چیز ہے۔ یہ اپنے اندر بھی بڑھتی اور پختی رہتی ہے اور اگر آدمی احتیاط نہ کرے تو پوری شخصیت پر قابو پالیتی ہے۔ دکھ درد سے تو کوئی مفر نہیں لیکن ناخوشی پر غلبہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ کسی ایسی چیز سے لو لگائے جس کی خاطر زندہ رہنا اچھا لگے۔“

فیض ایک دوسری جگہ مرنے والوں کے غم کے تعلق سے لکھتے ہیں کہ ان کی موت کا صدمہ جو ناگزیر ہوتا ہے ہمیں غم کی آگ میں جھونک دیتا ہے۔ اس سے کس طرح مثبت انداز میں برداشت کیا جاسکتا ہے۔ اس تعلق سے لکھتے ہیں :-

”جو مرنے والے کی یاد میں زندہ ہوں کیا جینے والوں کی زندگی کا جزو نہیں ہوتے۔ اس لئے یاد ایسی ہی حقیقی چیز ہے جیسے کوئی ذہنی تجربہ یا واقعی ملاقات پھر کیا یہ بہتر نہیں کہ مرنے والوں کی نیکی جینے والوں کی یادداشت میں ایک مثبت اور موثر عنصر کے

طو پر زندہ رہے۔ بشرطیکہ اس یاد سے جو درد وابستہ ہوا سے کسی  
طو سے الگ کیا جاسکے۔ یہ بشرط اس لئے ضروری ہے کہ جو درد موت  
جیسی لاعلاج چیز سے وابستہ ہو۔ وہ بے کار اور بے مقصد شے ہے  
اور بے مقصد دکھ اٹھا تا حوصلہ شکن بھی ہوتا ہے غیر اخلاقی بھی۔

یاد کی اس حقیقت ہی کو پالنے کا نتیجہ ہے کہ دل کے رخسار پر جب کبھی فیض  
یاد کے ہاتھ کو محسوس کرتے ہیں تو انہیں معلوم ہوتا ہے کہ بحیرہ کا دن ڈھل گیا ہے  
اور ابھی کئی دھل کی رات۔ یوں یاد کو موثر اور کار آمد بنا کر وہ مستقبل سے اُمید  
لگاتے ہوں کیوں کہ :-

”ہر دن جو گزرتا ہے اور ہر رات جو ختم ہوتی ہے، ماضی میں دفن  
ہو جاتا ہے۔ صرف آنے والا دن زندہ ہے، اس کی اُمید اور گیت  
زندہ ہیں، صرف اس کا سوچنا چاہیے۔“

یوں فیض ہستی کے حسن سے دل لگا کر اپنی زندگی کی ہر گھڑی کو آتشیں بنا لینے  
کا یارا رکھتے ہیں۔ کیونکہ مستقبل سے ان کی یہ اُمید صرف اپنے لیے ہی نہیں ہے بلکہ  
وہ دوسرے کے لئے بھی فروغ گلشن اور صوت ہزار کے موسم کا انتظار کرتے ہیں  
اس لیے یا وہی ان کے قریب نہیں آتی۔ وہ ہر حال میں زندہ رہنے کی تاب رکھتے  
ہیں اور ہر صورت میں عشق کے دم توخم کی بات کرتے ہیں۔ اسی لئے جیل میں رہ کر بھی  
فیض نے ایسے خطوط لکھے اور ایسی شاعری کی ہے۔ ایک اور خط میں لکھتے ہیں :-

”دیکھ لو دو ہفتہ گزر بھی گئے (اب صرف ایک سواٹھارہ باقی ہیں)

اور دن بہت تیزی سے نہ سہی لیکن پھر بھی مستقبل اور بدستور گزرتے  
جا رہے ہیں۔ تمہیں شاید کوہِ سیماؤں کا قاعدہ معلوم ہو۔ وہ یہ ہے کہ

اگر پڑھائی سخت اور طویل ہو تو صرف اگلے قدم کو دیکھنا چاہیے۔  
 اور جس چوٹی تک پہنچنا ہے اور نگاہ نہ کرنی چاہیے۔ ورنہ  
 جب تک وہاں پہنچ نہ جائیں۔ وہ ہمیشہ اتنی حد دکھائی دے گا  
 کہ حوصلہ ہار دینے کو جی چاہے گا۔ صرف ایک قدم اور اس کے بعد  
 اگلے قدم پر توجہ مرکوز رکھو تو اچنبھا ہو گا کہ فاصلہ اتنی جلد کیسے  
 کٹ گیا۔ اس یکسوئی کی وجہ سے خوف اور بد حالی سے نجات  
 بھی ہو جاتی ہے۔

اور یوں فیض رہ خزاں میں بھی تلاش بہار کرتے ہیں، کیوں کہ وہ جانتے ہیں کہ  
 اس مفقود گہہ ہستی میں جس درجے سے کوئی زندگی گزارتا ہے۔ وہی شان سلامت  
 رہنے والی ہے اور اسی لیے انہیں شکایت بھراں نہیں ہوتی کیونکہ اس وسیلے  
 سے وہ کسی سے اپنا رشتہ دل اور استوار کر لیتے ہیں۔ کیوں کہ زندگی اور جوانی دونوں  
 ہی کا گزرنا لازمی ہے۔ لیکن ان کی گزرگاہ پر گہرے ہوتے ہوئے تعلقات کے چراغ  
 روشن ہوتے جاتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :-

”تم نے پوچھا ہے کہ اس دوران میں عمر اور وقت اپنی جوانی اور  
 شکل و صورت پر جو غضب ڈھائیں گے اس کا صلہ کیا ہے۔ ایک  
 بڑی حقیقت جو میں نے یہاں دریافت کی ہے۔ یہ ہے کہ اپنی عمر  
 اور شکل و صورت صرف اجنبی اور بیگانہ لوگوں کے لئے اہمیت رکھتے  
 ہیں، اور جس عمر میں بیگانہ ادھر توجہ دینے لگتے ہیں۔ اس عمر میں  
 آپ بیگانوں سے دلچسپی لینا چھوڑ دیتے ہیں جیسے جیسے اجنبی  
 دنیا سے تعلقات کا دائرہ تنگ ہوتا جاتا ہے۔ ویسے ویسے اپنی

نجی دنیا کے رشتے زیادہ گہرے زیادہ مکمل اور زیادہ آسودہ ہوتے جاتے ہیں۔ جس طرح ہر فرد سماجی دنیا بتدریج زیادہ بیگانہ ہوتی جاتی ہے۔ اسی انداز سے ہر فرد اپنے عزیز تر ہوئے جاتے ہیں اس لئے کہ محبت اور دوستی کا صرف یہی سرمایہ اپنے پاس رہ جاتا ہے اور جذباتی آسودگی کے لیے اسی خزانے پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔ فطرت کے نظام میں جوانی کی دولت سے محرومی کا صلہ یہی ہے کہ بیتے ہوئے ذہن سے جو کچھ در تے میں ملتا ہے اس کا شعور اور اس کی قدر پہلے سے نہیں زیادہ ہو جاتی ہے۔ جب برونگ نے لکھا تھا کہ بڑھاپے تک میرے ساتھ ساتھ چلو تو یقیناً ذاتی تعلقات کی بھی گہرائی اور استواری اس کے ذہن میں ہو گی جو صرف عمر کے ساتھ پیدا ہوتی ہے۔ بیٹھے تو اب یہ گمان ہونے لگا ہے کہ صحیح محبت اور دوستی میرا سیدھا ہونے سے پہلے ممکن ہی نہیں یہ رشتے ان ہی لوگوں کے پاس ممکن ہیں جو جوانی کے لہو و لعب کو پیچھے چھوڑ چکے ہوں۔ جب طرح طرح کے دکھش پھلاوے دامن دل چھینچتے ہیں۔ جوانی کی عاشقی تو سب یا اب ہے، سب نریب نظر ہے اگرچہ ہر فرد نظر حسین بھی ہوتا ہے۔ اس لئے قابل قدر بھی شاید نہیں ہماری عقل و حکمت پر اتنی آ رہی ہو گی اس لئے بس کرتے ہیں۔

فیض ہر محرومی سے کچھ نہ کچھ حاصل کرتے ہیں اس لیے جب ”جلوہ گاہ وصال“ کی شمعیں بجھادی جاتی ہیں تو وہ جہان کی روشنی کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ کیونکہ جلتے ہیں کہ اسے کوئی گل نہیں کر سکتا۔ فیض کا یہ فلسفہ زندگی ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ وہ

بات جس کا ذکر سارے فنانے میں فیض نہیں کرتے لیکن وہی بات ناگوار گزرتی ہے تو فیض کا دل اس بات سے کڑھتا نہیں ہے بلکہ یہ باتیں ان کے سمند شوق کے لئے تازیانہ کا کام کرتی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :-

”اب صحیح طود سے بتہ چلا ہے کہ اگر اپنے دل میں جرم و گناہ کا کوئی احساس نہ ہو تو آدمی غدا ب اود دکھ درد، مفارقتیں، سب سختیاں سب معوبتیں، غرض سب کچھ برداشت کر سکتا ہے جو باہر سے اسکی ذات پر نازل ہوں، صرف گناہ گاروں میں صرف قطاری یا اپنے آپ سے دعا کرنے کا احساس ایسی چیز ہے جس کا کوئی مداوا کوئی علاج نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ یہ داخلی چیز ہے اور اس کا احساس زندگی بھر اپنے ساتھ رہتا ہے۔ اس کے خلاف اگر اپنی نیکی اور بے گنہی پر یقین ہو جیسا کہ اس مصیبت میں مجھے اور تمہیں ہے تو سب بے وجہ کی تکالیف و مہمات شعر کی اصطلاح میں سمند شوق کو تازیانے کا کام دیتے ہیں۔“

حادثات ہمیشہ فیض کے سمند شوق کے لیے جو تک تازیانے کا کام کرتے ہیں اس لیے فیض پر آزمائش اور مصیبت میں سنت منصور و قیس زندہ رکھنے کی کوشش کرتے رہے۔ ہر مصیبت میں انہیں یہی وجہ ہے کہ بھلائی کا کوئی نہ کوئی پہلو نظر آتا ہے ”جب تک چند کڑی آزمائشوں سے گزندہ نہ پڑے اپنی ذات کے جھوٹ سچ کا پتہ ہی نہیں چلتا۔ نہ اپنی اصلی شخصیت اور اس شخصیت کے درمیان فرق واضح ہوتا ہے جو دکھاوے کیلئے آدمی دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے۔“

ذات کے سچ اور جھوٹ کو وہ اس لئے پر رکھتے ہیں کہ سچ اور نیکی پر وہ یقین رکھتے ہیں۔ کیونکہ خیر اور نیکی بہر حال اپنی قدر و قیمت رکھتے ہیں زندگی کی بدلتی قدروں میں زندگی کو زندگی بنائے رکھنے کے لیے ان قدروں پر ایمان ضروری ہی نہیں مانگنا۔ بھی ہے۔ اپنی شادی کی سالگرہ کے موقع پر ایک خط میں لکھتے ہیں :-

”ان دس برس میں ہم نے بہت سا سکھ دیکھا ہے اور تھوڑا سا دکھ بھی۔ لیکن ہم نے یہ تمام دن دیانت داری اور سکون خاطر سے گزارے ہیں اور زندگی میں سب سے اہم بات یہی ہے تو آدراں بیٹے دنوں کا شکریہ ادا کریں، یہ دس برس ایسی دولت ہیں جسے کبھی فنا نہیں اور جسے کوئی پھین نہیں سکتا۔ اگر کسی کا عقبتاری یا آسمانی احکامات پر ایمان نہ ہو تو نیکی اور اخلاق کے حق میں سب سے بڑی دلیل یہی ہے کہ جو لمحہ حق و صداقت کی پرورش میں گزرے وہ بچائے خود خوشی کا ایسا خزانہ بن جاتا ہے جسے کوئی بہتر نہ لوٹ نہیں سکتا۔ نہ کوئی جا بجا ضبط کر سکتا ہے شاید نہ ہی اصلاح میں توشہ آخرت کے صحیح معنی یہی ہیں۔“

حق و صداقت پر یہی ایمان ہے جس کی وجہ سے فیض دل پر خوں کے بہتر سے دامن درد کو گلزار بننا رکھتے ہیں اور جب در قفس پر اندھیرے کی ہر لگی ہے تو ان کے دل میں ستارے اترنے لگتے ہیں، فیض اپنے اس بہتر پر یوں روشنی ڈالتے ہیں :-

”میں جانتا ہوں کہ یہ تنہائی کتنی کڑی اور جدائی کے یہ لمحے کتنے گراں ہیں۔ ان کو دل سے دھویا نہیں جاسکتا لیکن ان کا بوجھ

اس تصور سے کم ضرور کیا جاسکتا ہے کہ بیتے ہوئے دن کیسے اچھے تھے اور آنے والے دن کتنے بہتر ہوں گے۔ میں تو یہی کرتا ہوں۔ جیسے جیل خانے کا دروازہ بند ہوا ہے۔ میں کبھی مافی کے پیراہن کو تدارک کر کے اسے مختلف صورتوں میں دوبارہ بناتا ہوں اور کبھی آنے والے دنوں کو دام تصور میں مقید کر کے ان سے اپنی مرضی اور پسند کے مختلف مرقعے ترتیب دیتا رہتا ہوں، جاننا ہوں کہ یہ بے سار سا شغل ہے یا اس لئے کہ خوابوں کو حقیقت کی زنجیروں سے آزاد نہیں کیا جاسکتا لیکن اتنا ضرور ہے کہ تھوڑی دیر کے لئے آدمی تحلیل کے بل پر گر دو پیش کی دلدل سے پاؤں چھڑا سکتا ہے۔ قرارت بُری بات ہے لیکن جب ہاتھ پاؤں جکڑے ہوئے ہوں تو آزادی کی واحد صورت یہی رہ جاتی ہے۔ اسی نسخے کے طفیل مجھے جیل کی سلاخیں بہت ہی سیر اور بے حقیقت دکھائی دینے لگتی ہیں اور ہمیشہ اوقات ان کی طرف دھیان ہی نہیں جاتا :

اسی وجہ سے فیض کے نزدیک چار دن کی جلائی کی اہمیت نہیں ہے۔ اور شب کی تاریکی بھی ان کے لئے فاذہ رخسارِ سحر ہوا کرتی ہے کیونکہ ان کی نظر ہمیشہ ان نعمتوں پر رہتا ہے جو زندگی پر صورت عطا کرتی ہے اور ان نعمتوں کے آگے دکھ اور درد کی گھڑیاں بیچ اور حقیر معلوم ہونے لگتی ہیں لکھتے ہیں :-

”و ان سارے دنوں کی یاد اور ان سب نعمتوں کا احساس جو زندگی نے عطا کی ہیں، بہت سے لوگوں کی دوستی اور محبت، تمام بہاریں، سب برساتیں، محبتیں اور شاخیں، غروب آفتاب اور طلوع ہاتھ“

الفاظ، اصوات، رنگ و بو کا حسن، لطف و انبساط کی بے انت  
 وارداتیں، ان سب باتوں سے جیل کی بے رونقی میں دل پر  
 ایسی مسرت طاری ہوتی ہے جس سے پہلے ہم آشنا نہ تھے۔ اگر  
 دو چار دوستوں نے دغا کی یا زندگی میں درد و کراہت کے چند  
 لمحات پیش آئے تو ان نعمتوں کی میزان کے سامنے انکی کیا  
 وقعت ہے؟ کچھ بھی نہیں۔ یہ احساس پوری طرح جیل خانے ہی  
 میں سیر آسکتا ہے۔ اس لئے کہ جیل خانے کی دنیا باقی دنیا سے  
 الگ تھلگ ایک دنیا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ایک طرح کی  
 ”اگلی دنیا“ ہے جو روزمرہ دنیا سے اتنی دور دراز اور ایسی  
 بلند و بالا معلوم ہوتی ہے کہ اس کی نارسا بلندیوں پر سے انسان  
 نیچے کی انسانی دنیا کو بہت بسیط اور جامع نظر سے دیکھ سکتا ہے  
 اگر کوئی دیکھنا چاہے تو ہم تو بیشتر اوقات ادھر دیکھتے ہی نہیں  
 دامنِ دل کھینچنے کے لیے ہر گوشہ تنہائی کی اپنی دلچسپیاں بجا  
 بہت ہوتی ہیں۔“

زندگی کی ان نعمتوں کو پیش نظر رکھنے کا نتیجہ ہے کہ فیض منفی حالات میں مثبت  
 عمل کی اہمیت کی وضاحت کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے:-

”مصاب کے سیاہ بادلوں میں ایک سفید دھاری یہ بھی ہوتی  
 ہے کہ اس سے لوگ خواب غفلت سے جاگتے ہیں لیکن اس  
 احساس سے جب ہی فائدہ ہوتا ہے کہ اس سے مثبت عمل پیدا  
 ہو۔ ورنہ یہ احساس بے کار رونے پینے میں تحلیل ہو جاتا ہے۔“

فیض زندگی کی جدوجہد میں یوں مثبت عمل کی اہمیت کو واضح کرتے ہیں اس لئے کہ وہ رات کے سیدہ سنگین سینے میں جیسا بجا نور کا جال پھیلائے ہوئے رہتے ہیں اور رات کی ہولناک خاموشی میں انہیں صبح کی دھڑکن کی صدا صاف سنائی دیتی ہے اور یوں وہ خوش دلی سے زندگی کی جدوجہد میں شریک رہتے ہیں۔ لکھتے ہیں:-

”زندگی کی جدوجہد میں صرف جدوجہد ہی کافی نہیں۔ یہ بھی ضروری ہے کہ انسان یہ لڑائی یثاشرت اور خوش طبعی سے لڑے اور اپنے پر درد مندی اور ترجم کے جذبات نہ طاری ہونے دے میں جانتا ہوں ایک دور تک یہ اپنے اپنے مزاج کی بات ہے اور آدمی بالارادہ وہ سب کچھ نہیں کر سکتا جو اسے کرنا چاہیے لیکن مشکلات کیسی بھی ہوں اپنے طور پر کوشش تو لازم اور واجب ہے“

زندگی کی جدوجہد میں قدم قدم پر درد و غم کا سامنا ہوتا ہے۔ اس درد و غم کو کم کرنا اصل میں ہر انسان کا فرض ہے۔ فیض اس درد و غم کو کم کرنے میں انسان جس حد تک کوشش کر سکتا ہے۔ اس کے بارے میں لکھتے ہیں:-

”انفرادی رنج و ملال کے ایسے بھی اسباب بہت ہیں جو تھوڑی سی محبت شفقت اور سمجھ بوجھ سے اگر دور نہیں کئے جاسکتے تو کم ضرور کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن محبت اور شفقت کی طلب میں پکارنے والے اتنے زیادہ ہیں اور دینے والے اتنے کم کہ درد جگر اور شکست کا مداوا دور دور تک نظر نہیں آتا۔ ہر حال اس کی تلاش میں ہم دھڑ پھر بھی لازم ہے اور جیسا کہ تم نے لکھا ہے۔ اپنی بھلائی اسی میں ہے کہ آدمی دوسروں کے ساتھ نیکی کر سارا ہے۔ البتہ اس کے

عوض میں کسی صلے یا احسان مندی کی توقع نہ رکھنی چاہیے ورنہ  
یقیناً مایوسی کا سامنا ہو گا۔

اس طرح اس خطوط کے مجموعہ میں فیض کی شخصیت کی مدحائیت اور حوصلہ مندی  
نمایاں ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اپنی بیوی کو حوصلہ مند رکھنے کیلئے وہ رجائیت کا  
نقاب اوڑھ لیتے ہیں۔ بلکہ یہ ان کی شخصیت ہی کا جوہر ہے جس کی گواہی ان کی  
پوری شاعری دیتی ہے۔ ان خطوط کو پڑھتے ہوئے فیض کی پوری شاعری اپنی پوری  
چمک دمک کے ساتھ سامنے آجاتی ہے فیض کی نظم ”علاقات“ بھی ان کی شخصیت  
کے اس رخ کو پوری طرح نمایاں کرتی ہے۔ اس کی جیسی روشن امیرجری شاید ہی  
کسی دوسری اردو نظم میں مل سکے۔ فیض کی رجائیت روشنی اور سحر پر یقین کامل اس  
کے ہر ہر مصرعہ سے عیاں ہے، اس میں لاکھ مشتعل بکف ستارے ملتے ہیں۔ ہزار  
مہتاب اور ان کا نور ملتا ہے۔ گلزار ہوتے ہوئے زرد پتے ہیں۔ شبنم ہیرے کی طرح  
دکھتی نظر آتی ہے۔ کسی کی نظر موج زریں کو نور گر ہوتی ہے۔ غم شہر اشفاق کا گلزار  
بننے میں۔ آہوں کی آرخ سے شہر نمایاں ہوتے ہیں۔ اور قاتل دکھوں کے تیشے  
قطار اند قطار کرنوں کے اُتیشیں ہار تیشے نظر آتے ہیں رات جو غم دیتی ہے۔  
فیض کے ہاں یہی غم سحر کا یقین بن جاتا ہے۔ اور یوں غم کو سحر کا یقین بنا لینا  
معمولی بات نہیں ہے۔ یہ اسی سے ممکن ہے جو یقین کو غم سے کریم تر سمجھتا ہے اور  
سحر کو شب سے عظیم تر قرار دینے کا حوصلہ رکھتا ہے یہاں ان تمام باتوں کے ذکر سے  
مقصود یہ ہے کہ فیض کے خطوط کا یہ مجموعہ صرف ان کی شخصیت ہی نہیں بلکہ ان کی  
شاعری کو بھی سمجھنے کے لئے کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ فیض نے اپنے ان خطوط میں اور  
معمی بے شمار باتوں کا ذکر کیا ہے۔ ان کے کوئی دیرٹھ سو خطوط میں سے صرف پندرہ

خطوط کے اقتباسات میں نے دیئے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ آپ کو ان کے خطوط کے دوسرے حصے پسند آئیں۔ بہر حال یہ خطوط پڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ آخر میں اس نئے سال کی آمد پر لکھے ہوئے خط کا یہ اقتباس بھی ملاحظہ کیجئے :-

”ہر درد اپنی جگہ آخری ہوتا ہے جو گزر جائے تو کبھی پلٹ کر نہیں آتا پھر یہ درد صرف یاد میں داپس آ سکتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر درد کی یاد سے کچھ محسوس ہو جیسے یہ ضروری نہیں کہ جو بھی خوشی، یاد کی جائے اس سے راحت پہنچے اور پھر دل اس یقین سے خورسند ہو گا کہ کل بیدار ہوں گے تو ایک نئے سال کا نیا دن طلوع ہو چکا ہو گا۔ جس سال کے دوران میں امید ہے کہ زندگی کی جدوجہد کی جانب اور دل و دماغ کسی با مقصد عمل کی طرف رجوع کر سکیں گے۔

تو آؤ دعا کریں کہ یہ نیا سال اور اس کے بعد آنے والا ہر سال ہمارے لئے ہمارے بچوں کے لئے اور ساری انسانیت کے لئے امن و مسرت کا پیغام لائے اور عہد ماضی کا بھی شکر ادا کریں۔ ان سب نعمتوں کے لئے جو ہمارے حصے ہیں آئیں اور جو کچھ چھین گیا یا جس سے محروم رہے اس سے درگزر کریں اس لئے کہ یہ درد محرومی برداشت کرنے کی سکت بھی ہمیں عطا ہوئی۔

کیا میں پادری صاحب کی سی گفتگو کر رہا ہوں؟ لیکن اس دن کچھ دیندار اور کچھ عید پتی محسوس کرنا قدرتی بات ہے۔



# مخدوم محی الدینؒ کی شاعری

بیسویں صدی کے اردو شعراء میں مخدوم اپنا ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں اردو میں ترقی پسند تحریک جن شاعروں کی وجہ سے تاریخ ادب میں ہمیشہ یاد رکھی جائے گی ان میں بھی مخدوم کا نام نمایاں رہے گا۔ مخدوم اردو کے ان گنت چنے شاعروں میں سے ہیں جنہوں نے گنتی کی نظمیں اور غزلیں کہنے کے باوجود اردو ادب میں اپنی مستقل جگہ بنالی ہے۔ ان کے پہلے دو مجموعے ”سرخ سیرا“ اور ”گل تر“ (۱۹۶۱ء) بہت ہی کم ضخامت رکھتے ہیں۔ ”گل تر“ کے بعد جو کلام ملتا ہے وہ بھی بہت تحلیل ہے۔ ان کا کلیات ”بساطِ قہن“ کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔ اس میں ان کی کل اہمتر (۸۱) نظمیں اور اکیس غزلیں ملتی ہیں۔ لیکن اس اختصار کے باوجود اس مجموعہ کلام میں ان کی زندگی کے سارے مد و جز سمٹ آئے ہیں۔ مخدوم کی شاعری کا بڑا وصف یہ بھی ہے کہ انہوں نے بڑے ہی خلوص اور پوری دیانت داری کے ساتھ ہر بات بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا سارا زندگی کبھی ”غلط آہنگ“ نہیں ہو رہا ہے۔ ان کا ہر رنگ ”عشق کی اک آگ“ میں تپ کر کندن بنا ہے یہ عشق زندگی کے کسی نہ کسی پہلو سے تعلق رکھتا ہے۔ خواہ وہ ”محبوب کی شکل میں ہو یا ”مقصود“ کی صورت میں



بڑھ گیا بادہ گلگوں کا مزہ آخرِ شب  
 اور پھر سُرخ ہے دُستارِ حیا آخرِ شب  
 منزلِ عشق کی آساں ہوئیں چلتے چلتے  
 اور چمکا ترا نقشِ کفِ پا آخرِ شب  
 چاند سے ماند ستاروں نے کھا آخرِ شب  
 کون کر تا ہے وفا، عہدِ وفا آخرِ شب  
 عکس جانا ناں لے مستی پیمانہ لے  
 حمدِ یاری کو اُٹھے دستِ دعا آخرِ شب  
 ہاے کس دھوم سے نکلا ہے شہیدِ کلِ جلوس  
 جرمِ چپ سربِ گریباں ہے بیفا آخرِ شب  
 اسی انداز سے پھر صبح کا اُنچیل ڈھلکے  
 اسی انداز سے چلی بادِ صبا آخرِ شب  
 گھر جو دیوان تھا سرِ شام وہ کیسے ہکے  
 فرقتِ یاد سے آباد کیا آخرِ شب  
 جس انداز سے کوئی آیا تھا کبھی لعلا صبح  
 اسی انداز سے چل بادِ صبا آخرِ شب



اس میں شک نہیں کہ غزل گوئی میں بھی مخدوم نے اپنی انفرادیت کو قائم رکھا ہے

”دیکھیے ہمارے نوجوان شاعروں میں محبت کا کتنا پاکیزہ اور

معصوم تصور پیدا ہو رہا ہے“

اس پر تھانوی صاحب نے کہا تھا :

”خدا اس نئی پود کو پروان چڑھائے جو خدا کے سامنے پیار کرنے

سے نہیں جھجکتی اور جس کا خدا بھی اتنا مستحق اور ہریاں ہے کہ

محبت کے اس معصوم مظاہر پر خوش ہو نہ لے۔“

ان کی دوسری نظمیں ”ساگر کے کنارے“، ”سنگن“، ”سجدہ“، ”لمحہ نصرت“،

جوانی“، ”یا حبیب“، ”انتظار“، ”انتساب“، نامہ حبیب“، ”نیند“، ”آتش کدہ“، ایسی

ہیں جو عشقیہ نظموں کے ذیل میں آتی ہیں۔ ان تمام نظموں میں ہلا کی ”آمد“ ہے معلوم ہوتا ہے کہ

شاعر نے ”عشق کی دو چار راتیں حسن کے دو چار دن“ جو اس کے سہے میں آئے ہیں ان کو

پورے غلوں اور سادگی کے ساتھ بیان کر دیا ہے اس نے ”شاعری“ نہیں کی ہے

بلکہ دلی جذبات کو فنکارانہ ایمان داری کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ ان نظموں میں جگہ جگہ

جیتی جاگتی تصویریں ابھرتی ہیں۔ مختلف نظموں میں فطرت کی رنگینوں اور لگا رنگوں

کو بیان کیا گیا ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ فطرت کی آغوش میں رہ کر شاعر نے یہ نظمیں

کہی ہیں۔ ان کی ایک نظم ”سنگن“ میں درؤس درتھ کی نظم *The Reaper* کا

سارا حسن سمٹ آیا ہے۔۔

پھرنے والی کھیت کی سینڈوں پہ بل کھاتی ہوئی

نرم و شیریں ہتھکڑیوں کے پھول برساتی ہوئی

کنگنوں سے کھیلتی اور دل سے شرماتی ہوئی

اجنبی کو دیکھ کر خاموش مت ہو، کاتے جا

ہاں سنگن سکے جا، بانگی سنگن کاتے جا

مخدوم محبت کی مختلف کیفیتوں کو جس حسن کارائے انداز میں بیان کرتے ہیں اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ کس طرح کسی ”خوش جہاں“ کے خیال سے دل مضطرب پنے لگتا ہے اور دیدہ تریرسنے لگتا ہے۔ ایسے میں ”شب سادیک“ کی خاموشی میں ”لطف سجدوں“ میں آتا ہے۔ ادویوں دل میں سما کر کوئی ہستی پر چھا جاتا ہے تو نظم ”سجدہ“ کی تخلیق ہوتی ہے۔ ان کی نظم ”لمحہ رخت“ میں بھی کچھ سننے کی خواہش سائوں کو اور کچھ کہنے کا اور مان آنکھوں کو ہوتا ہے۔ بیسگی پلکوں میں ”شوق ہم آغوشی پنہاں رکھنا“ مقدر بن جاتا ہے تاکہ وارفتہ لگا ہوں کے باوجود انداز تعاقب قائم رہ سکے۔ اسی لیے افشائے حقیقت کے ڈر سے ہنس دینے کی کوشش کی جاتی ہے لیکن پھر بھی آنسو ڈھلک جاتے ہیں۔ ”اور تکمیل وفا“ کا فائدہ آنکھوں آنکھوں میں کہہ دینا پڑتا ہے۔ یوں مخدوم و فور محبت کے احساسات کو بیان کرتے ہیں کہ ایک تصویر سی آنکھوں کے سامنے گھوم جاتی ہے۔ نظم ”جوانی“ میں ”ہر جوانی“ کی شعاعیں چمکنے لگتی ہیں تو خوابیدہ جذبات کر دہ بدلتے لگتے ہیں۔ اور لفظی ہر جوانی کا نیا رنگ جب چڑھتا ہے تو جوانی کی تصویر ایسی ابھرتی ہے :

ساغر کی کھنک بن گئی اس شوخ کی آواز  
بربط کو ہوئی گد گدی یا جاگ اٹھے ساز  
اعضا میں لچک ہے تو ہے اک موج کمر میں  
اعصاب میں پارہ ہے تو بجلی ہے نظر میں  
آنے لگی ہر بات پہ رک رک کے ہنسی اب  
زنگیں موج سے گراں بار ہوئے لب

مخدوم اس طرح ”سمعی“ اور ”بصری“ دونوں پیکریک ابھارتے ہیں۔ یہ پیکراتنے

صاف و شفاف ہیں کہ حسن و عشق کا ہر جلوہ ان میں ابھرتا ہے۔ ڈاکٹر خلیل الرحمن اعظمی نے مخدوم کی ان نظمیں کے تعلق سے لکھا ہے :

”اس زمانے میں مخدوم نے جو عشقیہ اور رومانی نظمیں لکھیں ان میں ایک عجیب تازگی اور شادابی کا احساس ہوتا ہے۔ اس عشق میں سپردگی اور حوصلے کی ملی جلی کیفیتیں ہیں جنہوں نے ایک بتور پیدا کر دیا ہے۔

”سجدہ“ انتظار، محبت کی پھانسی میں، نامہ حبیب وہ نورس  
پشیمانی، عشق ان شباب کی چڑھتی ہوئی دوپہر کی پیہ دار ہیں  
مخدوم کی ان نظموں میں جمالیاتی کیف اور انداز بیان کی ندرت ہے“

”سرخ سویرا“ کے بعد گل تر“ تک جب مخدوم پہنچے ہیں تو ان کے کلام میں ایک خاص طرح کی پختگی اور تبدیلی آگئی ”گل تر“ اور اس کے بعد جو عشقیہ نظمیں ہیں جیسے ”چادہ گر“ ”آج کی رات نہ جا“ ”رقص“ ”جان غزل“ ”پیار کی چاندنی“ ”احساس کی رات“ ”خواہش“ ”وصال اور“ ”یلود“ ان نظموں میں جذبات سے زیادہ وقوف جذبات کا بیان ہے ”سرخ سویرا کے سترہ برس اور مخدوم کا دوسرا مجموعہ سلام گل تر ۱۹۶۱ء میں شائع ہوا۔ یہ ایسی طویل تخلیق تھی کہ اس بات کا اندیشہ ہوا کہ سیاسی مصروفیات نے مخدوم کے حسن کا رانہ جذبات کو ختم کر کے رکھ دیا ہے۔

عامی عید الغفار نے جب مخدوم کے کلام کا انتخاب شائع کیا تو ان کی شاعریت اپنی بابوسی کا اظہار یوں کیا ہے۔

”سیاسی زندگی کی موجودہ کشمکش میں اب تو ایسا معلوم ہوتا ہے  
گو یا یہ چشمہ خشک ہو گیا ہے“

لیکن ایسا نہیں ہوا۔ مخدوم کے اندر کا شاعر جب اسے سیاسی کش مکش سے کسی حد تک گلو خلاصی ملی تو پوری شدت سے بیدار ہو گیا۔ ۱۹۶۱ء سے ۱۹۶۹ء تک یعنی زندگی کے آخری لمحہ تک مخدوم کا شعری سفر جاری رہا۔ اس دور کی خاموشی بھی مخدوم کے شاعرانہ مزاج کی انفرادیت اور غیر معمولی 'فنی خلوص' کو ظاہر کرتی ہے۔ ڈاکٹر خلیل الرحمن مخدوم کی اس معنی خیز خاموشی کو تراخ حسین پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”مخدوم کے فنی خلوص کا یہ بڑا اچھا ثبوت ہے کہ وہ انقلاب اور آزادی کے لیے خود بھی میدان میں اتر پڑا لیکن اس وقت اس نے اپنا قلم رکھ دیا اور کچھ دنوں کے لیے شعر کی دیوی سے رخصت چاہ لی۔ اگر وہ چاہتا تو اس زمانے میں بھی سیاسی اور انقلابی شاعری کا عمل جاری رکھتا اور اس وقت اسے جس احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اس بنا پر اس کی ہر تحریر صحیفے کا حکم رکھتی لیکن اس کے خلوص نے ہنگامی اور وقتی شاعری سے باز رکھا۔ یہ وقفہ مخدوم کی شاعری میں بہت بڑا وقفہ ہے۔ بہت سے لوگ جو اسے شاعر کی حیثیت سے بھول چکے ہیں لیکن ادھر عرصے کے بعد اس نے کئی چیزیں لکھی ہیں جس نے پھر ایک بار فن کے پجاریں کو اپنی طرف متوجہ کر لیا جس کا سب سے کامیاب نمونہ ”چادہ گر ہے“ ہے۔“

یوں تو ایک بڑے لمبے وقفے کے بعد مخدوم کی شاعری کا دور شروع ہوتا ہے ان کے لب و لہجہ میں جہاں پختگی آتی ہے وہیں بڑی اہم تبدیلی آتی ہے ان کو خود بھی

اس بات کا پورا اندازہ تھا کہ ان کی شاعری میں ایک نیا آہنگ پیدا ہوا ہے۔ اپنے دو سکر مجموعہ کلام ”گل تر“ کے بارے میں انہوں نے لکھا ہے :  
 ”جی آپ ”گل تر“ پر ہمیں تو شاید آپ بھی اس غل سے گزریں۔ ذہین ”سرخ سویرا“ اور ”گل تر“ میں مقابلہ بھی کرنے لگے گا۔ شاید یہ خیال بھی آئے کہ کلام کا یہ مجموعہ اپنی برج دیح، تعقں مضون، حقیقت، نذرت، جمالیاتی، کیف و کمیت اور تاثر کے اعتبار سے ”سرخ سویرا“ سے مختلف ہے۔“

یہ اختلاف کیوں اور کیسے پیدا ہوا؟ اس سوال کا ایک سیدھا سادہ جواب تو یہ ہے سن و سال کے فرق سے ایسا ہوتا فطری بات ہے۔ لیکن دو سکر شاعروں اور مخدوم کی شاعری میں فرق یہ ہے کہ دوسروں کے ہاں بتدریج ایسا ہوتا ہے اس لیے وہ غیر محسوس ہوتا ہے۔ لیکن مخدوم کے ہاں پورے سترہ برس کا فرق ملتا ہے۔ اس لیے بڑی شدت سے اس فرق اور امتیاز کا احساس ہوتا ہے۔ مخدوم اس کے اسباب جانتے ہیں۔ اس کے ساتھ ان کو یہ بھی احساس ہے کہ ان دونوں میں دو بنیادی باتیں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہیں۔ وہ اختلاف اور اشتراک کو یوں بیان کرتے ہیں :-

”یہ فرق میری نظر میں نیا پن ہے جو عمر، تجربہ اور خود عہد حاضر

کی نوعیت کے اعتبار سے اپنے ماضی سے مختلف ہونے کا نتیجہ ہے جو سماجی اور شعوری ارتقاء کی نشان دہی کرتا ہے۔

پھر بھی انسان دوستی اور سمجھا ہوا جمالیاتی اثر قدر مشترک ہیں۔“

مخدوم نے ”انسانی دوستی“ اور جمالیاتی اثر سے جن دو مختلف باتوں کو

تعبیر کیا ہے وہ دو سکر الفاظ میں ”محنت“ اور ”محبت“ میں۔ جیسا کہ کہا جا چکا ہے۔ مخدوم کے دوسرے دور کی شاعری میں جذبات سے زیادہ وقوف جذبات کی کار فرمائی نظر آتی ہے۔ ان کی مشہور نظم ”چارہ گر“ میں یہی کیفیت ملتی ہے کس طرح پیار کی آگ میں دو بدن جل گئے۔ پیار ان کے لیے ’حرف وفا‘ ہی نہیں تھا بلکہ ان کا ’خدا‘ تھا۔ لیکن یہی پیار ان کی ’چتا‘ بن گیا۔ اس لیے کہ پیار کی آگ کو سمجھی دیکھتے رہتے ہیں۔ یہ مسلسل روشن رہتی ہے۔ دن و رات میں بھی اور نور و ظلمات میں بھی۔ اس آگ کی قوت سے کوئی بھی تعمیری کام لینے والا نہیں ہے۔ خواہ وہ مسجد کے ماننے والے ہوں یا مندر کے حدیث کے کدے والے بھی ایسا کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ مسجد کے مینار، مندر کے کوارٹر اور سڑک کے دارڑ مختلف اور متضاد علامتیں ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی پیار کی آگ کا ساتھ دینے کے لئے تیار نہیں ہے۔ خیر نہ ہو کہے ماننے والے اپنی خاص پابندیوں کی وجہ سے اگر محبت کرنے والوں کا ساتھ نہ دیں تو پھر بھی ایک بات ہے لیکن حے کدے والوں کا ذوق بھی ان سے کچھ مختلف نہیں ہے حالانکہ وہاں تو ”رند“ ہوتے ہیں۔ شاید اس لیے کہ کبھی بھی ”چارہ گر“ کے ہاں علاج مڑاوائے الفت“ نہیں ہے اس بنا پر شاعر کہتا ہے!

یہ بیت چارہ گر

تیری زنجیل میں

نسخہ کیسیاے محبت بھی ہے ؟

کچھ علاج مڑاوائے الفت بھی ہے ؟

جیہ کسی کے پاس بھی اس کا علاج نہ ہو تو پھر انجام یہی ہوگا۔

اک چنبیلی کے منہ دے تلے  
میکدے سے ذرا دھواں اس موڑ پر  
دو بدن پیار کی آگ میں جل گئے

اسی طرح ان کی نظم آج کی رات نہ جا، میں بھی رومانیّت کا دُور نہیں ہے  
بلکہ زندگی کے حقائق کا ادراک ہے۔ جو ”عمر“ ”تجربہ“ اور ”عہدِ حاضر کی نوعیت“  
سے پیدا ہوا ہے۔ اس نظم کا یہ حصہ پوری نظم کی جان ہے جو شاعر کے پختہ فنکارانہ  
شعور کی تشریح کرتا ہے :

زندگی لطف بھی ہے زندگی آزار بھی ہے  
ساز و آہنگ بھی زنجیر کی جھڑکار بھی ہے  
زندگی دید بھی ہے حسرت دیدار بھی ہے  
زہر بھی آبِ حیات لب و رخسار بھی ہے  
زندگی دار بھی ہے زندگی دل دار بھی ہے

مخدوم کے ان چند اشعار میں زندگی کی ساری حقیقت کس درجہ حسن کارانہ انداز  
میں سمٹ آتی ہے۔ اس طرح ”سرخ سویرا“ کے بعد کی ساری نظموں میں یہی  
انداز اور کیفیت ملتی ہے۔ ان کو ”جان غزل“ بھی جیب مل جاتی ہے تو ”آنکھوں  
کی بھیل“ میں ”آنسوؤں کے کنول“ کھلنے لگتے ہیں۔ کہیں کہ اس وقت بھی  
”دینا کے غم“ یاد آتے ہیں۔ ایسے میں رخسار کی چاندنی، بھی چٹکی ہوتی ہو تو بھی  
”چشمِ نرم“ مسکراتی ہے۔ کیوں کہ شاعر کو احساس ہے کہ زندگی کا سفر بہت  
”بھاری“ ہے۔

میری جانِ غزل  
 خوابِ فردا کی دیوار کی چھافل میں  
 دو گھڑی بیٹھ کر  
 عشرتِ حال کی مے پییں  
 راستے منتظر گلِ بداماں ہے ہر رہ گزر  
 دل کی سنسان گلیوں میں کچھ دیر کچھ دور تک  
 ہرج تو ساتھ چل

”کچھ دیر اور کچھ دھد“ تک ہی جانِ غزل کا ساتھ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مخدوم  
 کو ”پیار کی چاندنی“ میں بھی ”جامِ غم“ سینا پڑا ہے۔ شاعر کی زندگی  
 ”احساس کی رات“ ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس احساس کی رات ”سرد“ نہ ہوگا  
 کیونکہ ہر طرف ”طوفانِ حوادث“ اُٹھ ”موس کی بلخار“ ہے۔ دھماکے اور بگولے  
 ساراہ میں۔ ”تارِ نفس“ کبھی بھی کٹ سکتا ہے اور مفراب جیتوں، کبھی بھی بند  
 ہو سکتا ہے۔ یہاں ”دہکتے ہوئے رخسار“ ”ہلکے ہوئے لب“ ”دھڑکتا ہوا دل“  
 گو ”شفقِ زلیست کی پیشانی کا رنگیں نقشہ“ میں لیکن کوئی نہیں جانتا کہ یہ  
 رنگ جیسے، کب اُڑ جائے۔ زندگی کے اس دھد کو شدت سے محسوس کرتے ہوئے  
 شاعر یہ کہنے پر مجبور ہو جاتا ہے:

دہر میں ہر و دفا کچھ بھی نہیں  
 سجدہ کچھ بھی نہیں نقشِ کف پا کچھ بھی نہیں  
 میرے دل اور دھڑک  
 شاخِ گل  
 اور ہلک اور ہلک اور ہلک

تاکہ ”احساس کی رات“ باقی رہے کیونکہ شاعر کی زندگی کا احساس ہی ہوتا ہے۔ اس کے بعد مخدوم کی بعد کی نظموں میں فکر و فن کی پختگی ملتی ہے۔ مخدوم کی انقلابی شاعری یا دوسرے الفاظ میں وہ نظمیں جو ”مخت“ سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہی فرق نمایاں ہے لیکن ان کی اس قسم کی شاعری کے ساتھ جیسا کہ چاہیے انصاف نہیں کیا گیا ہے۔ ایک عمومی بات جو اس دور کے باغی شاعروں کے بارے میں کہی جاتی ہے وہ ہے کہ ان شاعروں کے پاس حد سے بڑھی ہوئی جذباتیت، یہی ان کی بڑی خطابت، ادبی دہشت پسندی ملتی ہے۔ سجاد ظہیر نے اس غلط میلان کو نمایاں کرتے ہوئے لکھا تھا :-

”انقلاب کے اس خوبی تصور میں ردائیت بھٹکتی ہے یہ ایک طرح کی ادبی دہشت انگیزی ہے یہ ایک ذہنی اور جذباتی بلوہ ہے جو ایک درمیانی طبقے کے انقلاب پرست نوجوان کے لیے ابتدا میں شاید جائز ہو تو جو بس سے ایک شاعر کو دور دہنا چاہیے۔ اس کے لئے انقلاب ایک ناگزیر جنگ ہے جس کے لیے ”ڈسپلن“ تیار ہے اپنے آپ پر قیاد پانا، سب کچھ ضروری ہے۔ اس آگ میں میں کو دنا ہے لیکن گھڑا رہنے کے لیے“

سجاد ظہیر نے یہی طور پر ایسا شعور کو متنبہ کیا تھا اس بات کا اطلاق سبط حسن نے مخدوم پر کرتے ہوئے لکھا ہے :

”تمہاری اس دور کی کئی نظموں کا مرکزی خیال۔ اگر میں غلطی نہیں کرتا۔ تو یہی ادبی دہشت پسندی ہے لیکن تمہاری شاعری کا یہ دور نیا دور نہیں رہا عقل اور جتنوں میں جلد ہی ہم آہنگی

ہو گئی۔ ”قر غالباً“ اسی امتراج کی یاد گار ہے۔

مخدوم کی بعض نظموں میں ڈاکٹر خلیل الرحمن اعظمی بھی یہی بات پاتے ہیں۔ ڈاکٹر شاذ تمکنت نے بھی اس بات کو دہرایا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مخدوم کی شاعری پر اس کو منطبق کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں جو خلوص کی آہ ہے وہ اس دور کی اور اس قسم کی شاعری میں کسی امد کے پاس کم ہی ملتی ہے۔ مخدوم نے صرف بغاوت نہیں کی تھی بلکہ انقلاب لانے کے لیے ”تن“ ”من“ ”دھن“ کی بازی لگا دی تھی۔ مخدوم نے روپوش ہو کر تیس طرح عملی جدوجہد میں تھک کر اس کی مثال شاید ہی کسی اور شاعر کے ہاں ملے۔ ان کی نظموں میں صرف الفاظ کی گھن گرج، جوش و ولولہ نہیں ہے بلکہ یہ ان کے دل کی پکار ہے جو الفاظ کے سناپنے میں ڈھل گئی ہے۔ ڈاکٹر خلیل الرحمن نے ممتاز حسین کے حوالے سے اس فرق کو نمایاں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

”ممتاز حسین نے بڑی خوبی سے ایک مضمون میں سردار جعفری اور مخدوم کی انقلابی شاعری کے بنیادی فرق کو واضح کر کے بتایا ہے کہ کیونکہ تغزل کے عناصر کی وجہ سے مخدوم کی نظمیں فن کا خوب صورت نمونہ بن جاتی ہیں اور انیس موضوعات پر سردار جعفری کی آواز خطابت کا دوپ دھار لیتی ہے :

مخدوم کی ایک نظم ”انقلاب“ ہے۔ اس کا جو انداز ہے۔ اس میں تغزل کی وہ مخصوص کیفیت ہے جس کی وجہ سے ڈاکٹر خلیل الرحمن اعظمی نے کہا تھا :

وہ انقلاب کا انتظار بھی اس طرح کرتا ہے جیسے کوئی کسی خوش جمال محبوب کا انتظار کرتا ہے“

”انقلاب“ کے ایک بند سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے :

اے جانِ نغمہ جہاں سو گوار کب سے ہے  
 ترسے یہ زمیں بے قرار کب سے ہے  
 ہجومِ شوق سرور گزار کب سے ہے  
 گزر بھی جا کہ ترا انتظار کب سے ہے

مخدوم کی شاعری میں جو تغزل اور غنائیت ہے اس کا ذکر سمجھی نے کیا ہے وہ سجاد ظہیر  
 ہیں یا سبط الحسن یا خلیل الرحمن اغلی۔ غنائیت کے ساتھ جذبے اور احساس کی گرمی  
 نے ان کی بعض نظموں کو اتنی اور ایسی مقبولیت عطا کر دی ہے جس کی مثال اردو شاعری  
 میں کم ہی ملے گی۔ ان کی نظم ”جنگِ آزادی“ اس بات کی بہترین مثال ہے۔ یہ نظم  
 ایک ترانے کے طور پر اس زمانے میں ہر جگہ گائی جاتی تھی۔ سبط الحسن کے علاوہ سجاد ظہیر  
 نے اس نظم کو سراجِ حسین پیش کرتے ہوئے لکھا ہے :

۱۹۴۳ء میں جب دنیا کی سب سے بڑی اور سب سے فیصلہ کن  
 جنگ میں اسٹالن گراؤ کے محاذ پر رجعت پرستی اور جمہور دشمنی کی سب سے  
 بڑی عسکری قوت پاش پاش ہو گئی اور نوعِ انسانی کی آزادی  
 کا راہیں محفوظ ہو گئیں تب اس حوصلہ خیز کیفیت کی عکاسی مخدوم کے  
 مشہور ترانے ”یہ جنگ ہے جنگِ آزادی“ آزادی کے پرچم کے تلے  
 دل افروز کسروں سے ہوتی ہے۔ اس ترانے میں جو مسح کرانہ  
 حرکت ہے اس کے سادہ اور خوب صورت الفاظ میں جو ترنگ  
 اور جیرانی ہے۔ وہ اس کی موزوں شعریت اور گانے کے طرزِ دونوں  
 کو ملا کر پیدا ہوئی تھی مخدوم شاعر ہونے کے علاوہ ایک خوش الحن  
 موسیقار بھی ہیں۔ یہ ترانہ اور اس کا طرزِ دونوں ہی ان کی تخلیق

ہیں۔ اس کا آخری بند ے

لو سرخ سویرا آتا ہے

آزادی کا آزادی کا

دیکھو پرچم لہرا رہا ہے

آزادی کا آزادی کا

گلنار ترانا گاتا ہے

آزادی کا آزادی کا

متحرک اور منظم آزادی خواہ قوام کے آگے بڑھتے ہوئے قدموں  
کی آہٹ، ان کے دلوں کی پرجوش دھڑکن اور ان کے گلزار  
مستقبل کی رنگینی، ہر اس مجمع اور گروہ میں پیدا کر دیتا تھا  
جہاں وہ اس زمانے میں گایا جاتا تھا۔

مخدوم کی شاعری کا یہ انداز ان کی شاعری کی انفرادیت کو ظاہر کرتا ہے اس  
زمانے کے بعض شعرا میں ادبی دہشت انگیزی کا جو رجحان ملتا ہے اس سے مخدوم  
ہمیشہ دور رہے۔ ان کی نظموں کو غائر نظر سے نہ دیکھا جائے تو بظاہر یہ بات نظر آئے گی  
لیکن ان کی کوئی نظم ایسی نہیں ہے جو خلوص کی شدت سے خالی ہو اور صرف خطابت کا  
زور رکھتی ہو مثال کے طور پر ان کی نظم اندھیرائی جیسا کہتی ہے۔ اس میں چمکتے ہوئے  
ستاروں اور دھکتے ہوئے چاند کو رات کے ہات میں اک کا کہ در یوزہ گری کہا ہے۔  
کیوں کہ ان میں مانگے کا اجلا ہے اور ”ملیوسی عودی“ ان کا کھن ہے ایسے اندھیرے میں  
مرتے ہوئے جسموں کی کراہ، عزرائیل کے کھنوں کی کیس گاہ بن جاتی ہے اور یہ تہذیب  
کے رخ ہیں۔ اس نظم کی *imagery* بے حد اثر انگیز ہے اہوں نے جو وقت انوائٹ

ذریعے کھینچا ہے۔ وہ اس اندھیرے کی بھینٹک تصویر پیش کرتا ہے۔

خند قین

بارھ کے تار

بارھ کے تاروں میں اٹھے ہوئے ان آئینوں کے تبسم

اور ان آئینوں کے جسموں پر وہ بیٹھے ہوئے گدھ

وہ تڑپتے ہوئے سر

تیش بات کٹی پاؤں کٹی

لاش کے ڈھانچے کے اس پار سے اس پار ملک

سرد ہوا

نور و نالہ و قریاد کن

شب کے ستارے میں رونے کی صدا

کبھی بچھل کی کبھی ماؤں کی

چاند کے تاروں کے ماتم کی صدا

رات کے ماتھے پر آندہ ستاروں کا ہجوم

صرف خورشید درختوں کے نکلنے تک ہے

مخدوم کی اس آزاد نظم میں جس پابندی کو ملحوظ بخود قافی کا زمانہ انجام دیا گیا ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے ڈاکٹر مشا ذہم لکھتے ہیں:

”اس نظم کی اثر آفرینی کا دوسرا سبب مضمون کے گھٹنے بڑھنے

میں پوشیدہ ہے۔ ارکان جیسے سانس کے زیروم کے ساتھ اپنا

آہنگ متعین کرتے جاتے ہیں نظم آزاد شاعر کے زیریں جذبات

کے تابع ہونی چاہیے نظم آزاد اہل میں تحت قلم کی شاعری ہے  
 اس رمز کو جن شاعروں نے پایا ہے۔ ان کی آزاد نظمیں میں  
 میٹھے پانی کے چشموں کی سی روانی آگئی ہے۔  
 اس نظم میں جو اثر آفرینی ملتی ہے، اس کے اسباب کا تعین کرتے ہوئے  
 سادہ تمکنت لکھتے ہیں :

اس نظم کی اثر آفرینی کا تیسرا سبب اس کی ڈرامائیت ہے۔  
 مندرجہ بالا مصرعوں میں اچانک تصویر کشی، پیکر تراشی اور تجریدیت  
 کے عناصر خاص طور پر قابل غور ہیں، ساتھ ساتھ شاعر کا احساس  
 چونکنا ہے مثلاً آٹھ پیتے ہوئے لاش کے ڈھانچوں سے گزرتی ہوئی  
 سرد ہوا جو نوحہ کن ہے یا شب کے کھانے میں رونے کی صدا  
 یا چاند ستاروں کے ماتم کی صدا۔

مخدوم اس طرح سمعی اور بصری پیکر تراشی سے کام لیتے ہوئے اس نظم کو فن کی بندیلوں  
 تک پہنچاتے ہیں۔ ان کا یہ فنی کمال ان کے دو سر دور کی شاعری میں اپنے بامعرب  
 پر نظر آتا ہے۔ خاص طور پر کی معروف نظم ”چاند ستاروں کا بن“ اس بات کی بہترین مثال  
 ہے۔ اس نظم کا موضوع ہماری ”آزادی سے پہلے، بعد، آگے“ کے واقعات ہیں۔ اس  
 میں آزادی کے پہلے، بعد اور آگے کے حالات پر جس بلیغ انداز سے اشارے کئے گئے ہیں  
 وہ ”معاذت“ کا اعلیٰ نمونہ ہیں۔ اس پوری نظم میں کہیں بھی راست انداز بیان  
 نہیں ہے۔ اصل میں کسی بھی نظم کی فنی تکمیل کا انحصار اس کے چند اشعار پر منحصر نہیں  
 ہوتا بلکہ نظم کی پوری فضا اور اس کی پوری تعمیر پر منحصر ہوتا ہے بلکہ نظم کی ترتیب تنظیم  
 اور ارتقاء میں ایسی فنی تکمیل اور بہتر مندی ضروری ہوتی ہے جو شاعر کے خیال اور

مقصد کو قاری تک بھرپور انداز میں پہنچا دے۔ ایسی نظم جو مکمل تاثر پیدا کرتی ہے۔ وہی فن کا بہترین نمونہ ہوتی ہے۔ شاذ نے بجا طور پر اس نظم کے بارے میں لکھا ہے:

”نظم چاند تاروں کا بن‘ اردو کی سیاسی اور انقلابی شاعری کی

سر بلندی کا باعث ہے اور شاعر کا وہ کارنامہ ہے جہاں جذبہ احساس اور نظریہ اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ لفظ لفظ تاثر کی لودیتی نظر آتی ہے۔ مخدوم نے موضوع کو حسی ضبط و قار‘ احتیاط اور آہنگ کے ساتھ برتا ہے اس کی مثال خود ان کی شاعری اور آزادی کے موضوع پر لکھی ہوئی نامزدہ نظموں میں بھی شاید ہی ملے۔ اس نظم سے آنکھ ملانے والی نظم اگر کوئی ہو سکتی ہے تو وہ فیض کی نظم

”یہ داغ داغ اجالا یہ شب گزیدہ سحر“ ہے۔

نظم کے تین حصے ہیں پہلے حصے میں آزادی کی جدوجہد میں حصہ لینے والے ”شہیدوں کے تن“ ہیں جو موم کی طرح جلتے رہے اور آزادی کے روشنی پھیلاتے رہے۔ یہ ”چاند تاروں کا ایسا بن“ تھا جو رات بھر جگمگا سارا ہا آزادی کی تشنگی تھی اس میں ایک سرشاری تھی۔ ان میں ”مستیاں“ بھی تھیں دھوکشیاں بھی تھیں اور یانچین بھی تھا۔ لیکن جب موم کی طرح جل کے آزادی کا اجالا لایا گیا تو وہ ”صبح دم ایک دیوار غم“ بن گیا۔ کیونکہ چند ”امامان صد مکر و فن“ نے جن کی سانسوں میں اٹھی کی پھنکار تھی اور جن کے سینوں میں ’نور کا دھواں‘ تھا۔ اپنی کمیس کماہوں سے نکل کر اور اپنی نوک زباں پھینک کر خون نور سحر پی لیا۔ اس لیے جو صبح آئی تو اس میں رات کی تلخیوں بھی شامل تھیں اور اندھیرا بھی اس لیے سفر اور جدوجہد

ختم نہیں ہوتی۔ اس لیے شاعر آخر میں کہتا ہے :-

ہم دم

ہاتھ میں ہاتھ دو

سوئے منزل چلو

منزلیں پیاد کی

منزلیں دار کی

کوئے دل دار کی منزلیں

دوش پر اپنی اپنی صلیبیں اٹھائے چلو

پروفیسر عالم بخش میری نے اس نظم کا بڑی عمدگی سے تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:-

”اس نظم میں روداد غم بعداں ہے نہ غم جاناں اور نہ جذباتی

نوع کا غم ذات۔ یہ تمام غم جو اصل میں ایک گہرے اور وسیع

کائناتی غم کے مظاہر ہیں، ایک ساتھ سموئے ہوئے نظر آتے ہیں غم اور

امید، آرزو اور شکست آرزو، تلخی اور دوستی کا توازن اظہار

ترنم اس نظم کی مجھے ایک نمایاں خصوصیت نظر آتی ہے۔

”موم کی طرح جلتے رہے ہم شہیدوں کے تن“

”رات بھر جگمگا تا رہا چاند تاروں کا“ اس توازن کی کتنی خوب صورت

مثال قائم کرتے ہیں“

آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ اس نظم میں ایک ازلی اور ابدی کشمکش

کو بڑی ہی خوبصورتی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے جو انسانی تاریخ کا مقدر بن گیا ہے۔

موم کی طرح جلتے رہے ہم شہیدوں کے تن

یہ مصرع مجھے تاریخ کے ایک خزینے کے یاد دلاتا ہے۔ شاید انسان کی تقدیر ہے کہ وہ جلتا رہے۔ انسان تبدیلی اور انقلاب کے خواب دیکھتا ہے۔ ماضی اور حال کے غم سے نجات پانے کے لیے ایک معین مستقبل کی تمنا کرتا ہے۔ لیکن یہ مستقبل حال کا روپ اختیار کر لیتا ہے تو تمنا اور حقیقت، خواب اور اس کی تعبیر، اذلی اور ابدی کش مکش میں جلوہ گر ہو جاتی ہے۔ پیار کی منتریں، دار کی منتریں بن جاتی ہیں۔“

اس طرح مخدوم کی ابتدائی شاعری بھی ان کی زندگی کے آخری دور میں اپنے کمال کو پہنچ گئی تھی۔

مخدوم نہ صرف نظم گوئی میں اپنا الگ اور منفرد مقام رکھتے ہیں بلکہ ان کی غزل گوئی بھی ایک مخصوص باتیں ہے۔ مخدوم نے غزل گوئی کی طرف اپنی شاعری کے دوسرے دور ہی میں متوجہ ہو سکے۔ یہ بات بھی مخدوم کے بچہ پناہ خلوص اور سچائی کو ظاہر کرتی ہے۔ ان کی پوری شاعری ایک اندرونی تقاضے کی دین ہے۔ ان کی شاعری کے کسی حصے بھی تقلیدی انداز نہیں ملتا۔ ان کی پوری شاعری ان کی زندگی اور ان کے دل کی دھڑکن کے زیر و بم کی نشاندہی کرتی ہے۔ مخدوم نے غزل گوئی اس وقت کی آج کی زندگی کے مسلسل پیکار کے بعد انہیں فرصت ملی ہے۔ حالانکہ ان کے مزاج اور شاعری میں تغزل اور عنایت ابتدا ہی سے ملتی ہے جس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ ان کے پہلے مجموعہ کلام ”سرخ سیرا“ میں ایک بھی غزل نہیں ملتی لیکن اس دور کی کئی نظموں میں مسلسل غزل کا سا انداز ہے خاص طور پر ”تینہ“ ”اگر کے کنارے“ ”آسمانی لوریاں“ ”لمحہ خست“ ”انتساب“

”قمر“ ”پشمانی“ اس بات کی روشنی مثالیں ہیں۔ لیکن مخدوم غزل کی طرف اس وقت تک متوجہ نہیں ہوئے جیہ تک کہ زندگی نے انہیں ہلکت نہ دی۔ ان کی زندگی کے آخری دس یا دہ سالوں میں انہوں نے سس اکیس غزلیں کہی ہیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مخدوم شدید قسم کی جدوجہد سے بڑی حد تک فراغت پا گئے تھے۔ زندگی کسی حد تک پرسکون ہو چکی تھی۔ ”خلوت رنگیں“ میں اب دنیا کا ”حال“ اس طرح نہیں ڈس رہا تھا جیسے پیسے وقت بھوکے بال بچوں کا خیال۔ ڈسا کرتا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ایسے شعر کہے۔  
 آج تو تلخی غم دوراں بھی بہت ملتی ہے  
 گھول دو ہجر کی راتوں کو بھی پیمانوں میں

مندریں عشق کی ہاں ہوئیں چلتے چلتے  
 اور چمکا ترا نقش کف پا آخر شب

آہی گئے ہیں رقصِ گلِ رخاں میں ہم  
 کچھ رنگِ دبو کا میں رواں دیکھتے چلیں

زندگی موتیوں کی ڈھلکتی لڑھی	:	زندگی رنگِ گلِ کامیاں دوستوں
گاہ دوتی ہوئی، گاہ ہستی ہوئی	:	میری آنکھیں ہیں افسانہ خواں دوستوں
ہے اسی کے جہاں نظر کا اثر	:	زندگی زندگی ہے سفر ہے سفر
سایہ شاخِ گل بن گیا	:	یہی گیا ابر، ابر رواں دوستوں

کچھ پھول میری چمن کھل تو رہے ہیں اک نور سر طور نظر آ تو رہا ہے  
ان غزلوں کی نشان نزدل میں حقیقی زندگی کے خوش گوار 'خودات' شامل  
جی ان کے شہر میں واقعی اک شعلہ نوا کی دھوم تھی تو انہوں نے یہ غزل کہی :-

وہ جو پھپھپ جاتے تھے کعبوں میں صنم خانوں میں  
ان کو لالا کے بٹھایا گیا دیوانوں میں  
وصل ہے ان کی ادا ہجر ہے ان کا انداز  
کون رنگ بھر عشق کے افانوں میں  
شہر میں دھوم ہے اک شعلہ نوا کی مہم  
تذکرے رستوں میں پرچے ہیں پیری خانوں میں

ان کی وہ غزل جس میں "پھولوں کی بات" ہے۔ جب حقیقت میں "باط پھولوں"  
بجادی گئی تھی۔ پھولوں کی ذات اور بات گفتگو کا مرکز بنے ہوئے تھے۔ اور  
کسی رات پھولوں کی بات چھڑی تھی :-

پھر پھر رات رات بات پھولوں کی  
آپ کا ساتھ ساتھ پھولوں کا  
اب کسے ہے دماغ تہمت عشق  
میرے دل میں سرور صبح بہار  
رات ہے یا رات پھولوں کی  
آپ کی بات بات پھولوں کی  
کون سنتا ہے بات پھولوں کی  
تری آنکھوں میں رات پھولوں کی  
اور جیہ پھولوں کی بات کرنے والا نور ہو گیا تو اس کی یادیں آتی رہی

تم گلستاں سے گئے ہو جیہ سے گلستاں چپ ہے  
شاخ گل کھوئی ہوئی ہے خوش الحان چپ ہے  
اور آگے نہ بڑھا قصہ دل قصہ غم

دھڑکنیں چپ میں سرشک سرترنگاں چپ ہے  
شہر میں ایک قیامت تھی قیامت نہ رہی  
حشر خاموش ہوا فتنہ دوران چپ ہے

اور جب یاد میں شدت پیدا ہوتی تو پھر یہ غزل ہوتی :

آپ کی یاد آتی رہی رات بھر چشمِ نم مسکراتی رہی رات بھر  
اور یہ لمبی جُدائی کے بعد کوئی آتا ہے تو یہ غزل ہوتی ہے :

کچھ پھول سرِ صحنِ چمن کھل تو رہے ہیں  
اک نودِ سرِ طوطہ طوطہ نظر آتا تو رہا ہے  
صدیل سے صد فینہ، گہرینہ، نظر بند  
وہ جانِ صدف، جانِ گہرا تو رہا ہے  
آنکھوں میں حیا، لب پہ مٹی آنکھوں میں ہے  
اس غمِ سحر میں کوئی سُرا تو رہا ہے

لیکن ان کی غزل بڑھتے ہوئے۔ خلیل الرحمن اعظمی کی یہ بات یاد رکھنی چاہیے  
کہ وہ انقلاب کا انتظار بھی اس طرح کرتا ہے جیسے کوئی خوش حال محبوب کا  
انتظار کرتا ہے۔ ”خادم غزل کہتے ہوئے بھی ”حوادث کی آواز“ کو سنتے ہیں کہ  
سن رہا ہوں حوادث کی آواز کو۔ پارہا ہوں زمانے کے ہر راز کو  
دوستو! اٹھ رہا ہے دلوں میں دھواں آنکھ لینے لگی ہچکیاں دوستو  
مخدوم اک ہتیلی میں دل اک ہتیلی ”میں جیاں“ رکھ کر دل کی کہانی رقم  
کرتے رہے ہیں۔ یہ دل کی کہانی رقم کرنے کا نتیجہ ہے کہ ان کی نظم ہو یا غزل  
اس میں ایک سادگی اور ندرت کا احساس شامل رہتا ہے۔

کیسے طے ہوگی یہ منزل شام غم، کس طرح سے ہو دل کی کہانی رقم  
 اک ہتیلی میں دل، اک ہتیلی میں جاں اب کہاں کا یہ سود و زیاں دوستو  
 مخدوم کی شاعری کی بعض خصوصیات میں اگر ان کے کوئی شریک ہیں تو وہ  
 فیض احمد فیض ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ باوجود اپنی تمام تر انفرادیت کے یہ ایک  
 دوسرے سے متاثر رہے ہیں۔ اس سلسلے میں شاذ و تمکنت نے بالکل صحیح لکھا ہے:

”ترقی پسند شعرا میں مخدوم اپنے معاصرین میں کسی سے قریب نظر  
 آتے ہیں۔ مخدوم و فیض کے کلام کی قدر مشترک وہ لب و لہجہ کی  
 شائستگی ہے جس کا ضمیر داخلیت، درون بینی اور نغمگی سے  
 اٹھتا ہے مخدوم و فیض دونوں کا ہنر یہ ہے کہ خارجی موضوعات کو  
 اس طرح دچا ب کر پیش کرتے ہیں کہ موضوع متاثرہ نہیں  
 ذاتی تجربہ معلوم ہونے لگتا ہے۔“

فیض اور مخدوم کی شاعری میں جو مماثلت ہے اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ  
 ان شاعروں نے ایک دوسرے کا اثر قبول کیا ہے۔ فیض نے مخدوم کے انتقال کے  
 کئی برس بعد خود ان کے الفاظ میں ”مخدوم کے انداز میں“ غزلیں کہی ہیں۔ ان  
 دونوں کی غزلوں کا مطالعہ جو ایک ہی زمین میں ہیں دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا۔  
 یہاں دونوں کی غزلیں درج کی جاتی ہیں۔ جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ  
 دونوں کی غزل نگاری کے رنگ و آہنگ میں کتنی اور کیسی مماثلت ہے۔



د آتی رہی رات بھر      آپ کی یاد آتی رہی رات بھر  
 سکراتی رہی رات بھر      چاندنی دل دکھاتی رہی رات بھر  
 درد کی شمع جلتی رہی      گاہ جلتی ہوئی گاہ بجھتی ہوئی  
 تھراتی رہی رات بھر      شمع غم جھللاتی رہی رات بھر  
 مکی سربیل سہانی صدا      کوئی خوشبو بدلتی رہی پیرہن  
 بن کے آتی رہی رات بھر      کوئی تصویر گاتی رہی رات بھر  
 چاند دل میں اترتے رہے      کل صبا، سایہ شاخ گل کے تلے  
 جھمکاتی رہی رات بھر      کوئی قصہ سناتی رہی رات بھر  
 بانہ گلیوں میں پھرتا رہا      جو نہ آیا اسے کوئی زنجیر درد  
 از آتی رہی رات بھر      ہر صدا پر بلاتی رہی رات بھر

فیض احمد فیض

خدمت محی الدین



پھر کسی یاد کا دروازہ کھلا آخر شب  
دل میں بکھری کوئی خوشبو بے قبا آخر شب

صبح پھوٹی کہ وہ پہلو سے اٹھا آخر شب  
وہ جو اک عمر سے آیا نہ گیا آخر شب

چاند سے ماند ستاروں نے کہا آخر شب  
کون کر تا ہے وفا، عہد وفا آخر شب

عکس جانا ناں لے مستی پہ پیمانہ لے  
حمد یاری کو اٹھے دستِ دعا آخر شب

گھر جو دیوان تھا سرِ شام وہ کیسے ہم  
فرقتِ یاد سے آباد کیا آخر شب

جس انداز سے کوئی آیا تھا کبھی لعلِ صبح  
اسی انداز سے چلی یاد صبا آخر شب

بڑھ گیا بادہ گنگلوں کا مزہ آخر شب  
اور پھر سُرِخ ہے دُعا رِحیا آخر شب

منزلِ عشق کی آساں ہوئیں چلتے چلتے  
اور چمکا ترا نقشِ کفِ پا آخر شب

کھٹ کھٹا جاتا ہے زنجیرِ درمے خانہ  
کوئی دیوانہ نہ کوئی ایلہ یا آخر شب

سانس رکتی ہے جھلکتے ہوئے پیمانوں کی  
کوئی لیتا تھا قلمِ نام وفا آخر شب

ہائے کس دھوم سے نکلے شہیدِ کلِ جلوس  
جرمِ چپ سربِ گریباں ہے جفا آخر شب

اسی انداز سے پھر صبح کا آنچل ڈھلکا  
اسی انداز سے چلی باد صبا آخر شب

اس میں شک نہیں کہ غزل گوئی میں بھی مخدوم نے اپنی انفرادیت کو قائم رکھا ہے

لیکن جس طرح اردو نظم گوئی کی تاریخ بغیر مخدوم کے ذکر کے پوری نہیں ہو سکتی اس طرح ہم ان کی غزل گوئی کے تعلق سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اردو غزل کی تاریخ ان کے نام کی شمولیت کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔ بہر حال مخدوم اردو کے اہم ترین شاعروں میں سے ایک ہیں ○ ○

## جدیدیت اور عصری تنقید کا بحران

جب بھی کسی ادبی رجحان یا تحریک میں انتہا پسندی راہ پاجاتی ہے تو وہ ادب کے ہر شعبہ کو نقصان پہنچاتی ہے۔ ترقی پسندی میں بھی ایسی انتہا پسندی سے کام لیا گیا تھا۔ اس کی تفصیل بیان کرنا تحصیل حاصل ہے۔ ایک طرح سے جدیدیت کا رجحان اسی کا رد عمل تھا۔ لیکن جدیدیت نے ابتداء ہی سے انتہا پسندی سے کام لیا۔ خاص طور پر اردو ادب کو اس رجحان سے جتنا اور جیسا نقصان پہنچا وہ شاید ناقابل تلافی ہے۔ یہ رجحان اس وقت فروغ پا رہا تھا جب بد قسمتی سے خود اردو ادب پڑھنے والوں کا دائرہ سکڑ رہا تھا قیام پاکستان سے لے کر ہندوستانی کی بجائے ”ہندی کا سرکاری زبان بننا اور بعد میں لسانی بنیادوں پر مختلف ریاستوں کی تقسیم ایسے اسباب تھے۔ جو اردو زبان و ادب کے لئے سازگار نہیں تھے۔ جدیدیت کے فروغ کی وجہ سے ایک تو ادب پڑھنے والوں اور لکھنے والوں کی ایسی گروہ بندی ہوئی جو اس سے پہلے نظر نہیں آتی دوسری سب سے اہم بات یہ کہ اردو ادب کا تعلق عام قاری سے بہت کم رہ گیا۔ کیوں کہ اس رجحان کا یہ دولت ادبی تخلیقات کا چھیستاں اور معمہ بن جانا اس کا سب سے بڑا نقص قرار دیا گیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محقق افسانہ جس کو ہر قسم کا قاری شوق سے

رہا کرتا تھا۔ اس کو شخصی علامتوں کا ایک ایسا گورکھ دھند بنا دیا گیا کہ اس کا مطالعہ مشکل ہی نہیں محال بن گیا۔ اگر کوئی قاری جی کڑا کر کے اسے پڑھ بھی لیتا تو اس کو سمجھنا ناممکن تھا۔ شاعری میں بھی عام طہ پر ہی ایسا ہی اختیار کیا گیا۔ بہت سی ایسی نظمیں لکھی گئیں جس کا کوئی مطلب ہی نہ تھا تو عنوان کیا دیا جاتا۔ اس لیے انہیں صرف ایک نظم کہا گیا۔ بعض ناول بھی ایسے لکھے گئے جن کو پہلے تو پڑھنا ہی مشکل تھا۔ اگر ان کو کسی طرح پڑھ بھی لیا جاتا تو ان کو سمجھنا جوئے شیر لانے سے بھی مشکل تھا۔ ان تخلیقات کو سمجھنے کا واحد ذریعہ جدید نقادوں کی تحریریں تھیں۔ ان کی تعبیرات کا عالم تھا۔ جیسے اندھوں کے ہاتھ میں ہاتھ۔ تخلیق کا جو حصہ جس نقاد کی سمجھ کے آگے لگا اس نے ایسی کوکل سمجھ لیا۔ تخلیق کو ساری جزئیات سمیت سمجھ جانا کسی کے بس کی بات نہیں تھی۔ پھر یہ کہ اصناف کی حد بندیوں کی ایسی شکست و ریخت ہوتی کہ مختلف اصناف میں فرق کرنا مشکل ہو گیا جیسے افسانے کو افسانے کے سوا کچھ بھی کہا جاسکتا تھا۔ یوں جدید ادب، اردو کے عام قاری سے بہت دور ہو گیا۔ یہاں یہ کہنا نہیں ہے کہ جدیدیت میں اچھی تخلیقات نہیں ہوتیں یا یہ پورا ادب ناقابل فہم ہے۔ بلکہ مناسب رجحان کے پیش نظر یہ بات بھی گئی ہے۔

• جدیدیت کے زیر اثر جو تنقید لکھی گئی اس نے اس ادب کی تفہیم میں کوئی حصہ ادا نہیں کیا۔ ان نقادوں کا تنقید میں اگر کوئی قابل لحاظ اور مستقل کام ہے تو وہ بھی قدیم ادب یا قدیم موضوعات تک محدود ہے۔ جس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ مگر غالب پر تو ضخیم سے ضخیم کتابیں لکھی گئیں کیوں کہ لکھی جاسکتی تھیں۔ لیکن جدید افسانے اور جدید شاعری پر کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی گئی۔ البتہ چند اچھے سینار ہوئے اور ان میں پڑھے گئے مختلف مقالوں کو کتابی شکل میں شائع

کیا گیا۔ افسانے پر الگ سے ایک کتاب لکھی گئی تھی۔ لیکن اس میں سرے سے  
 خود اس صنف کی اہمیت کو گھٹانے کی کوشش کی گئی۔ حدیہ کہ افسانہ نگاری میں  
 بچے خوف اور موباسال کی عظمت و اہمیت کا انکار ایک طرح سے یوں کیا گیا کہ انہوں  
 نے دوسری اصناف میں بھی تخلیقات کی ہیں۔ دلچسپ بات یہ کہ اب یہ نقاد جن  
 سوالوں کو فلکشن میں اہمیت دے رہے ہیں۔ جیسے بیانیہ کی قسمیں، افسانہ واقعیہ یا  
 واقعہ کی نقل اور ایسے ہی کئی سوال ان کو اس وقت یاد نہیں آئے کیوں کہ ان کا مطالعہ  
 وہاں تک نہیں پہنچا تھا۔ یوں مجموعی طور پر جدیدیت کے نام پر جو ادب کا انبار لگایا  
 گیا۔ ان نقادوں کے تنقیدی انداز سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ وہ خود جدیدیت  
 کے علم برداروں کے پاس قابل اعتبار نہیں ہے۔ تنقید کا بنیادی منصب ادبی تخلیقات  
 کو پرکھنا ہے۔ پرکھنے کے بعد صاف اور واضح الفاظ میں یہ بھی بتا دینا ہوتا ہے کہ  
 کسی تخلیق کی نوعیت و اصلیت کیا ہے، کیوں ہے؟ اور اس کی قدر و قیمت کیا ہے  
 جہاں توضیح، تشریح اور ترجمانی کی ضرورت ہو وہ بھی ہوتی چاہیے۔ اگر نقاد اپنا  
 بنیادی کام انجام نہ دے سکے تو اس کی ساری علمیت اور آگہی بے وقعت ہے۔  
 جدیدیت کے زیر اثر لکھی جانے والی تنقید کا المیہ یہ ہے کہ وہ ہر جگہ ہوتی  
 ہے تیز کو سونا سمجھ لیتی ہے۔ یعنی ہر مغربی تنقیدی رجحان کو عطیہ خداوندی سمجھ کر اس کی  
 ترویج و اشاعت میں پوری قوت و شدت لگ جاتی ہے۔ یہاں کہنا یہ نہیں ہے  
 کہ مغربی رجحانات سے استفادہ نہیں کرنا چاہیے۔ اس سے استفادہ ضروری بھی  
 ہے لازمی بھی۔ کیونکہ وہ مغربی ادب ہو یا مشرقی، ہر زبان و ادب کا اپنے سے  
 مال دار زبان و ادب سے استفادہ کرنا ضروری بھی ہوتا ہے اور ناگزیر بھی یہ ہمیشہ  
 سے ہوتا آیا ہے اور ہوتا رہے گا۔ مگر یہ تنقیدیں حالات اور حالت کے مطابق

یہ عمل ہونا چاہیئے۔ حالی سے لے کر کلیم الدین احمد تک ایسے تقابلیت کا میاب رہے ہیں۔ جنہوں نے اپنے اپنے خاص حالات اور مزاج کو پیش نظر رکھ کے تنقیدی کام انجام دیا ہے۔ مثال کے طور پر کلیم الدین احمد نے تھامس پنی کاک کی کتاب *Four Ages of poetry* سے ایک خیال اقتد کیا۔ پنی کاک نے موجودہ زمانے میں شاعری کو *SemiBarbarian* کہا ہے۔ کلیم الدین احمد نے اس کا ترجمہ ”نیم وحشی“ کیا اور اس کا اطلاق اردو غزل پر اس انداز سے کیا یا بھی اس پر موقوف ہونے پر مجبور ہو گئے۔ جب زمین تیار ہو تو کوئی بھی بیج بویسے ادا نہیں سے بھی لایئے وہ برگ دیار لائے گا۔ لیکن جب زمین ہی تیار نہ ہو تو اچھے سے اچھے بیج کا پھلا پھولنا ممکن نہیں۔ اگر ہم اپنی زمین کو تیار کیے بغیر کئی مغربی رجحانات یا نظریوں کو ایک ساتھ رواج دینے کی کوشش کریں گے تو ان میں سے کسی ایک کا بھی رواج پانا محال ہو گا۔

پچھلے دو تین دہوں سے مغربی تنقید میں سختیات یا وضعیات پس ساختیات یا تشکیل یا رد تعمیر جیسے نظریات یکے بعد دیگرے فروغ پا چکے ہیں۔ ہمارے جدید نقاد اردو میں ان کو فروغ دینے کی سعی لا حاصل میں لگے ہوئے ہیں۔ یہ کوشش اس لئے بار آمد نہیں ہو رہی ہے کہ ان کو سمجھنے کے بعد سمجھانے کی بجائے ان کو اپنی اپنی اظہار علمیت بلکہ نمائش علمیت کا ذریعہ بنائے ہوئے ہیں۔ ان نظریات میں جو اصطلاحیں استعمال ہو رہی ہیں۔ ان کے عجیب و غریب ہونے کی شکایت مغرب کے اہل علم اور اہل فلم کر رہے ہیں۔ جیسے ہیلن گارڈنر *Helen Gardner* جو انگریزی ادب کی پروفیسر ہے۔ اس نے بھی ان کے نامانوس اور عجیب و غریب ہونے کا ذکر کیا ہے۔ بعض جگہ تو ان کی صحیح الا کیا ہے یہ بھی یقین سے کہنا مشکل ہے ان کے

مفہوم میں جو اختلافات ہوں گے وہ تو الگ رہے۔ جیسے ایک لفظ کا کہ ہمارے ایک نقاد نے اٹلا لکھا ہے *SUZET*۔ لیکن اس کا الا ایک انگریزی کتاب میں *SUZET* لکھا ہے اور ایک دوسری کتاب میں *SYUZET* لکھا ہے۔ اردو میں ان اصطلاحات کے تعلق سے جتنی بھی اثر افزائی ملے کم ہے۔ *stylism* کے لیے کسی نے ساختیات کی اصطلاح استعمال کی ہے تو کسی کا اقرار ہے کہ اس کو وضعیات کہنا چاہیے تو کسی کو ترکیب کی اصطلاح زیادہ موزوں معلوم ہوتی ہے۔ ان اصطلاحات ہی کو سمجھنا سمجھانا مشکل ہے تو نظریہ کو سمجھنا کتنا مشکل ہوگا اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

اردو میں ہمارے ایک نقاد نے ساختیات کے بارے میں کافی لکھا ہے معلوم یہ ہوا ہے کہ ان کا ایک پر وکٹ ہے۔ جس کا بوجھ ہمارے جدید نقاد مجموعی طور پر دھو رہے ہیں۔ اور ان نقادوں کی علمیت کے بوجھوں تلے اردو تنقید دہلی چارہلے بہر حال انہوں نے صرف بہت کچھ لکھا ہے بلکہ مختلف مقامات پر اس موضوع پر یہ کچر بھی دیئے ہیں۔ لیکن ان کی تشریحات اور وضاحتیں شاید ہی کسی کے پہلے پڑی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ساختیات اور ان کے بعد پیش ہونے والے نظریے بہت پیچیدہ، فلسفیانہ اور ادق ہیں۔ ان کا گہرا تعلق لسانیات سے ہے بلکہ بارات کے کہنے کے مطابق لسانیات کے طریقے کار کا اطلاق دوسرے علوم پر کرنے کا تاہم ہی ساختیات ہے۔ سو میسور نے اس نظریے کو پیش کرتے ہوئے ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۶ء میں لکچر دیتے تھے۔ جو اس کے انتقال کے بعد ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئے۔

یہ فرانسیسی زبان میں تھے۔ بعد میں فرانسیسی دانشوروں نے اس نظریے کی اپنے اپنے طور پر تعبیر و تشریح کی اور اس میں اضافے کیے۔ روسی ہیئت دانوں

Russian Formalists نے اپنے نظریات ۱۹۲۰ء کے لگ بھگ پیش کئے جو یہ ساختیات کے سلسلے میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ پھر لودپ کے مختلف اہل علم نے اپنے اپنے طور پر ان کی تشکیل کی۔ بعد میں امریکا کی نئی تنقید اور شاگلو دستان کے اثرات بھی ان میں شامل ہوئے۔ ان نظریات کے سلسلے میں لسانیات کو تو بنیادی اہمیت حاصل ہے لیکن اس کے تحت مارکسزم کے نظریات، نراییڈ کی تحلیل نفس، مختلف فلسفیانہ نظریات حدیہ کہ بعض مذہبی نظریات بھی زیر بحث آتے ہیں۔ امریکا میں ان نظریات کی بنیادوں پر مزید کام ہوا اور جدید علما اور نقادوں نے اپنی علمی دھونس جمانے اور قدیم علما پر اپنی برتری جتانے کے لیے ان کا حد زیادہ چرچا کیا۔ ان تمام نظریات کو مجموعی طور پر ادبی نظریہ کا نام دیا گیا مغرب میں ان نظریات کے تعلق سے جتنا کچھ اور جیسا کچھ کام ہوا ہے ہمارے لیے اس کا اندازہ بھی کرنا مشکل ہے۔

مغربی دنیا میں ہر ملک کی اس کی اپنی زبان میں مختلف علوم کی جو درس و تدریس ہوتی ہے۔ اور علم و تعلیم کی وہاں جو سطح ہے۔ اس کا عشر عشر بھی ہندوستان کی کسی بھی زبان میں نہیں ہے۔ اردو گزشتہ چالیس سال سے علمی زبان کے طور پر استعمال نہیں ہو رہی ہے۔ وہ صرف ادب و ادبی شاعری کی زبان ہو کر رہ گئی ہے۔ وہ علمی پس منظر جو دقیق ادبی مباحث کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ضروری ہے وہ ہمارے ہاں قطعی مفقود ہے۔ ایسے میں وہ تنقیدی نظریات جو وسیع علمی پس منظر کے طلب گار ہوں۔ ان کی ترویج و اشاعت کس طرح ممکن ہے۔ اردو میں ان نظریات کو متعارف کرنے کے لیے اس موضوع پر لکھی ہوئی کسی ہلکی ہلکی کتاب کا ترجمہ ہو جاتا یا پھر حیرت انگیز مضامین کا ترجمہ ہوتا جو ان موضوعات کو سمجھنے میں بنیادی حیثیت

رکھتے ہیں تو یہ ایک ضروری اور مفید کام ہوتا۔ لیکن ہمارے نقاد سید مسموم سے لے کر  
 دیداس تک کے خیالات سے یوں بحث کرتے ہیں گویا اردو میں ان کے تعلق سے  
 اتنا مواد موجود ہے کہ ہر شخص اس بحث کو سمجھ لے سکا۔ حالانکہ ان نظریات کو سمجھنے  
 اور سمجھانے کا ایک بہترین طریقہ یہ ہو سکتا تھا کہ اس کا اطلاق فن پاروں پر  
 کر کے اس کی تشریح کی جاتی۔ یہ تو پورا نام ہوا لیکن ان پر بڑی عالمانہ بحثیں  
 ہوئیں۔ لیکن ان مباحث میں اتنا تضاد اور الجھاؤ طلحہ ہے ہم کسی نتیجے پر نہیں پہنچ  
 سکتے۔ جیسے ایک موضوع تھا۔ بارت نے کیا کہا۔ یہ بحث اردو کے تمام بڑھنے والوں  
 کو فراموش کر کے دوچار ناقدین ہی کے درمیان ہوئی۔ اردو سے زیادہ یہ بحث انگریزی  
 میں ہوئی۔ کیونکہ بحث کے دوران انگریزی کے اقتباسات بغیر ترجمے کے اتنے دیئے  
 گئے کہ اگر پورا مضمون انگریزی میں ہوتا تو زیادہ بہتر تھا۔ اس بحث سے  
 جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ادبی نظریے پر وہ لوگ بھی کاہل نہیں  
 رہ سکے جنہوں نے اس کی تائید یا تشہیر کو اپنے فرائض منصبی میں داخل کر لیا ہے۔  
 جب بارت نے ادیب یا مصنف کی موت کا اعلان کر دیا ہے۔ اس لئے مصنف کا  
 منشا اس کی تصنیف میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کے باوجود ہمارے ناقدین  
 کا یہ امر کہ بارت کا اس محلے سے وہی منشا تھا جو میں مراد لے رہا ہوں یا یہ کہ میں  
 نے جو مفہوم اخذ کیا ہے وہی صحیح ہے۔ اس کے سوا اس کا کوئی اور منشا ہوتا تو  
 وہ یہ الفاظ استعمال نہ کرتا بلکہ دوسرے الفاظ استعمال کرتا اس کے علاوہ ادبی  
 نظریے میں متن کے مفہام پر زور دیا جاتا ہے جب ہمارے ناقدین یہ دعویٰ  
 فرماتے ہیں کہ میں نے جو مفہوم اخذ کیا ہے وہی اصل مفہوم ہے تو خود اس نظریے کی  
 نفی ہو جاتی ہے اور قاری کی قوت اخذہ کا نظریہ بھی باطل ہو جاتا ہے۔ اگر

بحث اس طرح کی جاتی کہ بارت نے کیا کہا ہے اس کا منشا کیا ہے خود بارت کے کہنے کے مطابق اس کی کوئی اہمیت نہیں البتہ اسی کے متن سے یہ بھی مفہوم اُحد کیا جاسکتا ہے۔ یوں بحث کرنے سے کم از کم اس نظریہ کا بھرم دورہ جاتا۔

اُردو میں اس قسم کے مباحث صرف اپنی علمیت کی نمائش کے لیے کیے جاتے ہیں۔ کچھ دن پہلے ایک مضمون شائع ہوا تھا۔ جس میں بجائے اس بات سے بحث کرنے کے ”ادبی نظریہ“ کیا ہے اور ”تنقیدی نظریہ“ میں کن باتوں کو پیش کیا جاتا ہے۔ یہ کہا گیا کہ فلاں صاحب کو کہ دار نگاری میں باریک بینی، قصہ پن پلاٹ کی خوبی، زندگی کے مشاہدے اور مطالعے، کرداروں کی ذہنی کش مکش افسانے میں واقعیت کے تصور سے دلچسپی ہے۔ اور صاحب موصوف کو فکشن میں جن سوالوں سے دلچسپی ہے وہ یہ ہیں: بیانیہ کی قسمیں، افسانہ واقعہ ہے یا واقعہ کی نقل، افسانے کے مصنف اس کے راوی اور اس کے مفروضہ مخفی مصنف میں کیا فرق ہے راوی کے لحاظ سے افسانے کی پیش کشی پلاٹ کی جدید تعریف، مختلف بیانیہ کے مختلف نمونے، افسانے میں کردار کی اہمیت، زیادہ ہٹے پلاٹ کی افسانے اور شاعری کی تکنیک کا ترق۔ پہلی بات تو یہ کہ افسانے کی تنقید کے سلسلے میں یہ سوالات ایسے اہم ہیں تو جب بھی افسانے کی تنقید ہو یہ سوالات زیر بحث آتے چاہئیں۔ لیکن میں پہلے افسانہ پر بحث کرتے ہوئے ایسا نہیں ہوا جیسے افسانے کی مخالفت میں نکلتے ہوئے یہ سوالات یاد نہیں آتے۔ دوسری بات یہ کہ ان سوالات کو اٹھانے میں ایسا انداز اختیار کیا گیا ہے گویا یہ تمام سوالات طبع زاد ہیں۔ کیونکہ ان سوالات کا ”میں“ بہت بلند بانگ ہے۔ حالانکہ ان سوالات سے ”ادبی نظریہ“ میں بحث کی جاتی ہے۔ ہم بے چارے اُردو والے بنیانیہ کی مختلف اقسام کے بارے میں کیا

جانیں گے اور کیسے جائیں گے جب کہ بیانیہ پر کوئی کتاب تو دور کی بات ہے کوئی  
مبسوط مضمون بھی نہیں ملتا بیانیہ کے تعلق سے دوس سے لے کر امریکہ تک اتنا  
کچھ کام ہوا ہے کہ یہ بذات خود ایک علم کی شاخ بن گئی ہے۔ اور جسے شاید  
NARRATOLOGY کہا جاتا ہے۔ اگر پرچہ سوالات مرتب کرنے سے پہلے صاحب موصوف  
ان موضوعات پر کچھ پڑھا بھی دے تو شاید اُردو کا ”طالب علم“ ان کا کچھ جواب  
دینے کے موقف میں ہوتا۔ وہ اگر VLDIRIR PROPP کی کتاب

MORRHO LOGY OF FOLK TALES جو ۱۹۲۸ء میں چھپی ہے اس کا ترجمہ  
کر دیتے تو ہم کو بیانیہ کے نمونوں کا کچھ تو علم ہوتا اگر اس کتاب کو اُردو میں منتقل  
کرنا اتنا مشکل تھا تو کم از کم بارات کے مضمون

#### INTRODUCTION TO THE STRAUCTURAL ANALYSIS OF NARRATIVES

کو اُردو میں منتقل کیا جاتا تو ہم پر احسان ہوتا۔ یا پھر تو دارانی TO DORANI  
نے ساختیات کا اطلاق ناول اور کہانیوں پر کر کے جس طرح بیانیہ کی شعریات  
واضح کی ہیں ان سے ہم کو متعارف کروادیتے۔ بغیر یہ سب کچھ کیے آپ امتحان لیں گے  
تو ہم تو یہی کہیں گے کہ پرچہ out of syllabus ہے۔ ایسا پرچہ بنا کے ہم  
سے اس میں کامیابی کی امید رکھنا سراسر ظلم ہے۔ ان نظریات سے واقف  
کر دینے کے لیے جس محنت اور لگن کی ضرورت ہے وہ تو جدید نقادوں سے ہوتی  
نہیں۔ البتہ جو کچھ پڑھا ہے اسے بغیر ہضم کیے اُگل دینے میں وہ اپنا جواب نہیں  
رکھتے ان کی ساری کوشش یہ ہوتی ہے کہ اپنے مقابلے میں دوسروں کو غیر اہم  
قرارد دیا جائے۔ ہمارے ایک جدید نقاد لکھتے ہیں :

”ناول کے اصولوں سے ہماری معلومات انگریزی کی ان کتابوں پر

مبنی ہے جو آج سے ساٹھ ستر برس پہلے لکھی گئی تھیں۔

آپ یہ لکھتے وقت بھول رہے ہیں کہ آپ جن معلومات پر نازاں ہیں۔ وہ بھی آج سے ستر سال پہلے ساتھ آچکی تھیں۔ جیسا کہ دوسری ہی سانس میں آپ نے خود اعتراف کیا ہے :

”ناول ادبیات کے نظریاتی مباحث جو رومی ہیئت پرستوں نے

۱۹۲۰ء کے آس پاس شروع کیے اور جن کو مغرب میں ۱۹۶۰ء کے

بعد ہی پڑھا اور سمجھا گیا اور وہ مباحث جو وضعیاتی انسانیات

STRUCTURAL ANTHOPOLOGY کے زیر اثر ۱۹۶۵ء کے بعد

فرانس میں اٹھے ان کا ہمیں کوئی علم نہیں“

اب آپ ہی بتائیے کہ مغرب میں جن باتوں کا پیرچہ چالیس سال بعد ہوا۔ اس سے

ہم اُردو والے کیسے فوراً واقف ہو سکتے ہیں۔ مغرب جو علم و تعلیم میں ہم سے اس قدر آگے ہے اس کو بھی جب ان علمی مویش گافیوں کے لیے اتنی مدت درکار ہوتی ہے تو ہم کو ان کے سمجھنے کے لیے جتنی بھی مدت لگے کم ہے۔

مغرب میں جدید تنقیدی رجحانات بڑی تیزی سے ظاہر ہو رہے ہیں اور معدوم

بھی ہو رہے ہیں۔ ان کو رواج دینے کی کوشش میں بڑا احتیاط کی ضرورت

ہے۔ کیونکہ تنقید ادب کی تفہیم اور ترجمانی کا ذریعہ ہے بذات خود منزل نہیں ہے۔

لیکن اُردو میں ”ادبی نظریہ“ کے سلسلے میں جو کچھ ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خود ہماری منزل ہے۔ پہلے اسلوبیات کی اہمیت کو ظاہر کیا گیا۔

پھر ساختیات اور اس کے فوراً بعد پس ساختیات اور رد تعمیر کا چکر چلایا جا رہا ہے۔

ان مسائل میں ہمارے نقاد الجھ رہے ہیں اور ہمیں الجھا رہے ہیں۔ ایسی تنقیدی سرگرمی

جس سے فائدہ حاصل نہ ہو ادب کی بد خدمتی ہے۔ اس کے بارے میں ایلٹ نے لکھا تھا :

”میں سمجھتا ہوں کہ تنقید کے کسی بھی نمائندے نے یہ لچر مفروضہ پیش نہیں کیا ہے کہ تنقید اپنے اندر ایک مقصد رکھنے والی سرگرمی ہے“

سب سے اہم بات یہ کہ جن نظریات کی واقفیت پر ہمارے نقاد اس قدر ناز کر رہے ہیں وہ اب ”قصہ پارنیہ“ بن چکے ہیں۔ محمد علی صدیقی جو اس بات کے دعوے دار ہیں کہ ساختیات کو انہوں نے ہی سب سے پہلے اردو میں متعارف کیا اور وہ لکھتے ہیں :

”مذہب ساختیاتی تنقید ہو یا ساخت شکن تنقید کی شاخیں معاً اپنے مرکزی مکتب کے قصہ پارنیہ ہو چکی ہیں“

ہندوستان کے وہ نقاد جو ادبی نظریہ سے ناواقفیت پر افسوس اور اظہارِ نالائقی کر رہے تھے۔ وہ بھی ذہنی زبان سے یہ کہنے پر مجبور ہو گئے ہیں :

”مغرب میں لاشکیل اور مابعد وضعیات کا زور کم ہو رہا ہے“

ان نظریات کا زور کیوں کم ہو رہا ہے ؟ اس کی وجوہات وہ لکھتے ہیں :

”لاشکیل اور مابعد وضعیات میں ایسی باتیں کم ہیں جو نئی اور سچی ہوں“

اور یہ کہ ان دونوں میں سنسی خیزی ہے۔ اس کے علاوہ ان کے بیان سے یہ بات ثابت ہے کہ یہ نظریات بذاتِ خود اپنے اندر زیادہ جان نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ بعض بڑی شخصیتوں کے بل بوتے پر ان نظریات نے اعتبار حاصل کر لیا تھا۔ لیکن جیسے ہی وہ شخصیتیں ختم ہوئیں یہ نظریات بھی دم ٹوڑ رہے ہیں۔ لیکن جن نظریات میں جان ہوتی ہے وہ اپنے پیش کر گئے والوں کے ساتھ ختم نہیں ہو جاتے۔ اس کے علاوہ ادبی نظریے

کے تعلق سے یہ بھی اعتراف کیا گیا ہے:

”لا تشکیل بہر حال ایک فلسفہ ہے۔ اس لیے تنقید میں اس سے کچھ

منفی قسم کا کام تو لے سکتے ہیں۔ لیکن یہ تنقید کا بل نہیں“

ان اعترافات کے باوجود اگر کوئی نقاد اسی بنیاد پر اپنی برتری جتانے کو اس کے متعلق کیا کہا جاسکتا ہے۔ خود امریکا میں اس نظریے کی موت کا اعلان ہو چکا ہے۔ ادب گفتگو کا موضوع یہ ہے کہ اس نظریے نے خود کشی کر لی ہے یا اس کو قتل کیا گیا ہے۔

جدیدیت کے زیر اثر اردو تنقید ایک گھرانے میں مبتلا ہو گئی ہے کیوں کہ ساری توجہ ادبی تخلیقات سے ہٹا کر خود تنقید کی جانب مبذول کر دی گئی ہے۔ اس گھرانے کے پیچھے جدید نقادوں کا اپنے آپ کو برتر ظاہر کرنے کا جذبہ ہے۔ ایلٹ نے ایسے ادیبوں کے تعلق سے کہا تھا:

”ہمارے ادیب بات کو بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کی محنت میں

مصروف ہیں۔۔۔۔۔ سمجھتے ہیں کہ ان کے ادب دوسروں کے

درمیان فرق صرف یہ ہے کہ وہ خود کو نفیس آدمی ہیں اور دوسروں

کی نیک نامی مشکوک ہے“

آخر میں اپنی بات کو ایلٹ ہی کے اس اقتباس پر ختم کرتا ہوں :

”نقاد کو اپنے وجود کا جواز پیش کرنا ہے تو اسے چاہیے کہ اپنے ذاتی تعصبات

اور حکروں سے جن کا ہم سب شکار ہیں نکلنے کی کوشش کرے۔ اپنے

اختلافات کو جہاں تک ممکن ہو ”صحیح فیصلے کی مشترک تلاش میں

زیادہ سے زیادہ اپنے پیشہ لوگوں کے ساتھ مرتب کرے“

# استعارہ اور اس کے ہرپ

رمزیت کی بحث کے سلسلے میں استعارے، تمثیل، پیکر اور اسطورہ کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ بعض وقت، ان کو ایک دوسرے سے قطعی مختلف سمجھ لیا جاتا ہے۔ حالانکہ ان میں نہ صرف مماثلت ہے بلکہ معنویت کے دائرے بعض جگہ ایک دوسرے سے ملتے مل جاتے ہیں کہ ان میں حد فاصل قائم کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ یوں سمجھئے اور سمجھانے کے لئے ایک کی اضافت سے دوسرے کا پتہ بتانا ضروری ہو جاتا ہے اور وضاحت کے لئے یہ بھی کہنا ضروری ہو جاتا ہے ایک سامنے دوسرا ہے۔ لیکن یہ سوال کیا جلے کہ دونوں کہاں ہیں تو پھر اس کا دریا قی جواب یہ ہونا چاہیے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے روبرو ہیں۔ یہی ہرپ ان اصطلاحوں کے سلسلے میں بھی جلتا ہے لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ بعض وقت ان اصطلاحوں کو ایک دوسرے سے قطعی مختلف ہی نہیں بلکہ مقابل سمجھ لیا جاتا ہے۔ ایک کو بہتر بتانے یا جتانے کے سلسلے میں دوسرے کی تحقیر بھی کی جاتی ہے۔ اس لیے آج کی محفل میں ان اصطلاحوں کی رمزیت سے بحث کیوں نہ کی جائے؟ حالانکہ اس صورت میں یہ بات یہی ہوتی ہے کہ وصل کی بات بن آئے گی، بیتہ دل سے دفتر تو بن جائے گا اور یوں سعی حاصل کی لذت سے بہرہ مند ہوتے رہیں گے۔

استعارہ جیسا کہ اسطورے کے آج تک کہا جاتا ہے کہ ادب اور

شاعری کی جان اور ایمان ہے۔ اصل میں استعارے کی مختلف صورتیں ادب میں استعمال ہوتی ہیں۔ ان صورتوں کی رنگا رنگی اتنی ظہور قریب ہوتی ہے کہ ان کی دیگر رنگی پہچانی نہیں جاتی سورج کی ایک شعاع کو PRISM میں سے جب تک آپ نہیں گزریں گے اس وقت تک سات رنگ حاصل نہیں ہو سکیں گے۔ یہ سات رنگ یوں ایک ہیں لیکن بظاہر بالکل مختلف بھی۔ یہی حال کچھ ان اصطلاحوں کا ہے۔

بعض سمجھتے ہیں کہ رمز میں استعارہ نہیں ہوتا یا تمثیل اور استعارے کے دائرے بالکل مختلف ہیں۔ پیکر کو استعارے سے کوئی علاقہ نہیں۔ اسطورہ یعنی MYTH استعارے سے بالکل مختلف کوئی چیز نہیں ہے۔ حالانکہ ان سب میں استعارے ہی کی الگ اور مختلف شکلیں ملتی ہیں۔ اسی وجہ سے رینے دیک کا کہنا ہے کہ یہ اصطلاحیں ایک دوسرے کے علاقے میں داخل ہوتی ہیں اور ان کی دلچسپی کا دائرہ بھی ایک ہے اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ بذات خود زبان بھی استعارہ اسی لیے رچرڈ ز پوری زبان کو استعارے سے الگ کرنا نہیں چاہتا۔ اس کا کہنا ہے کہ کسی کا پایہ، صراحی کی گردن یا پہاڑ کا دامن سب ہی میں استعارہ موجود ہے۔ یہ استعارے زبان کا جزو بن کر ادب کثرت استعمال سے زندگی اور تابندگی سے محروم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے مرحوم بھی ہو جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے کیمل

Cambell انہیں ”دھندلے استعارے“ یا ”کمال استعارے“ یا ”مردہ استعارے“ کا نام دیتا ہے۔ محمد حسن عسکری رچرڈ ز اور کیمل کی اسی بات کو اپنے الفاظ میں یوں ادا کرتے ہیں:

”استعارے سے الگ زبان کوئی چیز نہیں کیوں کہ زبان خود استعارہ

ہے۔ چونکہ زبان اندرونی تجربے اور خارجی اشیا کے درمیان مناسبت اور مطابقت ڈھونڈھنے یا خارجی اشیا کو اندرونی تجربہ کا قائم مقام بنانے کی کوشش سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے تقریباً ہر لفظ ایک مردہ استعارہ ہے“

جب ساری زبان ہی استعارہ ٹہرتی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی ہر اصطلاح بھی استعارہ ہوگی۔ مراد یہ ہے کہ استعارے، پیکر، اسطورہ اور تمثیل میں گہرا ربط ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مدٹن مرے تشبیہ اور استعارے دونوں کے لئے IMAGE یا پیکر کی اصطلاح کو ترجیح دیتا ہے۔ اس کے نزدیک پیکر یا ایبج ایسی اصطلاح ہے جس میں مذکورہ بالا دونوں اصطلاحیں شامل ہو جاتی ہیں۔ ویلک خود یہ سوال کرتا ہے کہ کیا رمز کسی اہم مفہوم میں ”پیکر“ اور ”استعارہ“ سے مختلف ہوتا ہے؟ پھر جواب دیتا ہے کہ ہمارے خیال میں رمز میں تو اثر اور استقلال ہوتا ہے۔ کوئی پیکر ابتدا میں استعارے کو پیدا کرتا ہے لیکن جب بار بار آتا ہے اور نمایندہ بن جاتا ہے تو پھر وہ رمزی یا اسطوری نظام کا جزو بن جاتا ہے۔ بعض رمز اور استعارے کا تعلق تو مانتے ہیں لیکن رمز کو زیادہ وسیع قرار دیتے ہیں ہلن فلاٹلڈ کے نزدیک رمز میں تمثیل اور استعارہ بھی شامل ہے اس بحث سے یہ ظاہر ہے کہ استعارے اور دوسری تمام اصطلاحوں میں یہ حد قریبی ربط ہے اب شاید ان میں جو فرق ہے اس کی وضاحت بار آور ہو سکے۔

سب سے پہلے تمثیل کو ملحجہ۔ اس میں ایک چیز کا بیان دوسری چیز کے روپ میں ہوتا ہے۔ کولبرج کے کہنے کے مطابق تمثیل میں ایسے پیکر دن کا سلسلہ ہوتا ہے جو کسی اخلاقی تعلیم کو بیان کرتے ہیں۔ یہ مخلوط پیکر اس لیے مربوط کیے جاتے ہیں کہ ایک دوسرے سے مل کر ایک کل تیار کر سکیں۔ ہمارے ہاں تمثیل کی شہد مثال دجھی کی ”سب رس“

بھی ہے۔ تمثیل کے تعلق سے بعض معروف نقادوں میں بھی یہ غلط فہمی طاری ہے کہ تمثیل کوئی الگ صنف ادب ہے۔ اس بات کی روشن مثال ڈاکٹر آسن فاروقی کی وہ بحث ہے۔ جس میں انہوں نے یہ کہا ہے کہ نذیر احمد کے ناول، ناول نہیں ہیں بلکہ تمثیلیں ہیں۔ حالانکہ تمثیل ایک پیرائے بیان ہے۔ یہ ویسی بات ہوگی اگر کوئی یہ کہے کہ ”نیرنگ خیال“ کے انشائیے، انشائیے نہیں تمثیل ہیں حالانکہ ان کو تمثیل انشائیے کہنا چاہیے۔

اسی طرح نذیر احمد کے ناولوں کو تمثیلی ناول کہا جاسکتا ہے۔ بونزا اور راء کے کہتے کے مطابق ایک ایسی کہانی جو مکمل تمثیل کا انداز لے ہوتی ہے۔ اس میں بھی رمزیت ہوتی ہے کیونکہ اس کا ہر کردار، ہر مقام ادھر ایک چینر کسی مجرخیال یا تصور کا

قائم مقام ہوتا ہے۔ تمثیل میں جس خیال یا تصور کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ اہمیت رکھتا ہے نہ کردار کی اہمیت ہوتی ہے نہ مقام کی۔ تمثیل کے کردار کسی جذبے، احساس خیال کی تجسیم ہوتے ہیں۔ جیسے ”سب رس“ میں ”عشق“، ”حسن“، ”دل“، ”نظر وغیرہ کے کردار ملتے ہیں۔ تمثیل کے کردار غیر ارتقا یافتہ ہوتے ہیں، وہ جس کی نمائندگی کرتے ہیں اس کے علاوہ ان کی اپنی الگ سے کوئی شخصیت نہیں ہوتی۔ تمثیل کی تمام چینریں کسی اخلاقی پیام کو پیش کرنے کا ذریعہ ہوتی ہیں ان مصنفین نے رمز اور تمثیل کے فرق کو

نمایاں کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس کہانی میں رمز ہوتا ہے اس میں صرف اخلاقی پیام نہیں ہوتا اس کے برعکس جس کہانی میں تمثیل ہوتی ہے وہ کسی اخلاقی پیام کو بیان کرنے کے لیے ہی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ رمزی اور تمثیلی کہانی میں یہ بھی فرق ہے کہ رمزیت میں حقیقی واقعات کی تفصیل بھی ہوتی ہے جب کہ تمثیلی کہانی میں حقیقی واقعات پر تو حیرت نہیں کی جاتی ہے۔ رمزی کہانی زیادہ قابلِ تفسیر، ممکن، منطقی اور قابلِ فہم ہوتی ہے۔

خواہ کہانی کے رمزی مفہوم کی تہہ تک قاری پہنچے یا نہ پہنچے۔ رمزی کہانی میں اگر قاری

رمز کو جاننے سے قاصر بھی ہو تو وہ عقلی اور ذہنی طور پر بھی کچھ دیتی ہے اور محظوظ بھی کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر تمثیل سے ہٹ کر تمثیلی کہانی کو پڑھیں تو وہ غیر یقینی لغو اور ناقابل فہم معلوم ہوگی۔ یہاں مثال کے طور پر کہانی زیر بحث آگئی ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ رمز اور تمثیل کے استعمال سے کسی بھی صنف ادب، سخن میں کیا تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے ویم بلیک رمز اور تمثیل میں یہ فرق بتاتا ہے کہ رمز اس بات کو پیش کرتا ہے جو حقیقت میں موجود ہے اس سے وہ حقیقی اور ناقابل تبدیلی ہے اس کے برخلاف تمثیل میں حقیقت اس طرح موجود نہیں رہتی بلکہ تمثیل دیا وداشت اور حافظہ کی پیداوار ہے۔ گویا تمثیل میں صرف خیال کا تصرف ہوتا ہے جبکہ رمزیت میں حقیقت کا عمل دخل ہوتا ہے۔ ایس، رمزیت اور تمثیل کے فرق کی وضاحت کے سلسلے میں یہ کہتا ہے کہ رمزیت کسی چیز کو اس طرح بیان کرتی ہے کہ کوئی دوسرا طریقہ اس کو اس سے بہتر طریقہ پر بیان نہیں کر سکتا اور اس کو سمجھنے کے لیے مندوں جبلت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف تمثیلی کسی بات کو اس طرح بیان کرتی ہے کہ کسی دوسرے طریقہ سے مجھے یہ بات بہتر طور پر بیان ہو سکتی تھی اور اسے سمجھنے کے لیے صحیح معلومات کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایلٹ کے نزدیک ایس کے مقابلے میں تمثیل کی بڑی اہمیت اور وقعت ہے وہ ڈانٹ اور ملٹن کی پیکر تراشی imagery کا موازنہ کرتے ہوئے یہ بھی کہتا ہے کہ ڈانٹ کا تخیل بھری ہے۔ وہ تمثیل نگار ہے ایک اچھے شاعر کے لیے تمثیل کے معنی ہوتے ہیں واضح بھری پیکر تراشی۔ اس کے مقابلے میں اس کے نزدیک ملٹن بد قسمتی سے سماجی تخیل رکھتا ہے۔ اس طرح تمثیل میں پیکر بھی شامل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے پیکر تراشی بھی استعارے کی ایک صورت ہے۔

اسی طرح اسطورہ یعنی MYTH میں بھی استعارے کی کیفیت موجود

ہوتی ہے۔ یہ کسی کہانی کا استعارہ ہوتا ہے۔ جن سے لوگ پوری طرح واقف ہیں۔ اس کہانی کے تعلقات میں بھی اگر کوئی بھی بات شعر و ادب میں آتی ہے تو پوری کہانی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ MYTH یونانی لفظ Mythos سے مشتق ہے خود Mythos کے معنی بھی کہانی کے ہیں۔ کہانی سے ان کی دلچسپی ازیں اور ابدی ہے قدیم کہانیاں اور وہ عقائد یا اودھام جو سینہ بہ سینہ چلے آتے ہیں یا کسی نہ کسی طرح انسانی شعور یا لامشعور کا حصہ بن جاتے ہیں وہ انسانی جذبات و احساسات کو متاثر کرنے کی قوت رکھتے ہیں ایچ۔ جے۔ روز کے کہنے کے مطابق اسطورہ ان کے ذہن سے زیادہ اس کے جذبے کو متاثر کرتا ہے۔ ہمارے ہاں تلمیح کی اصطلاح اسی مفہوم میں بلکہ اس سے زیادہ وسیع معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ تلمیح کے اصل معنی "اچھٹی نگاہ ڈالنے کے ہیں۔ جیسا کہ سب ہی جانتے ہیں تلمیح میں کسی قصے کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ تلمیح کا سب سے بڑا حصہ کسی بھی ملک کی Mythology پر مبنی ہوتا ہے۔ تلمیح میں ممتھالوچی جس طرح شامل رہتی ہے اس کا ثبوت حمید الدین سلیم کے مضمون "تلمیحات" سے ملتا ہے۔ جس میں وہ لکھتے ہیں:

"تلمیحیں کہاں سے لی جاتی ہیں۔ اگر آپ اس پر غور کریں تو حسب ذیل

ماخذ معلوم ہوں گے۔

[۱] مامتھالوچی (دیو مال) یعنی دیوتاؤں کے قصے کہانیاں

[۲] مذہبی قصے۔ مذہبی عقاید کی کتابیں

[۳] تاریخی واقعات

[۴] علم فرضی قصے کہانیاں اور افسانے

[۵] شعر کی نظمیں خاص کردہ نظمیں جن میں قصے بیان کئے گئے ہیں۔

[۶] ڈراما اور ٹالک کی کتابیں

استعارے بھی ذہنی احساسات، جذبات اور کیفیات کو پیش کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اساطیر بھی بنیادی طور پر یہی کام انجام دیتے ہیں۔ تبلیغ ان فی جذبات کو جس طرح متاثر کرتی ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وحید الدین سلیم لکھتے ہیں:

”ہر تبلیغ کسی خیال کے ادا کرنے کا سانچہ ہے اور یہ سانچہ اس لئے کام میں لایا جاتا ہے کہ اس خیال کی تصویر سننے والوں کی نظر کے سامنے آجائے۔

شعر و ادب کی یہ ساری اصطلاحیں جو اس مضمون میں زیر بحث آتی ہیں یہی کام انجام دیتی ہیں۔ تبلیغ کے ماخذات کے تعلق سے مولانا سلیم کے جو خیالات و نتائج ہیں۔ وہی دینے و لیک کے پاس ملتے ہیں۔ اس کے نزدیک بھی اساطیر کا تعلق مذہب، لوگ، کتھا، انسانیات، سماجیات، تخلیق نفسی اور فنون لطیفہ سے ہوتا ہے۔ اساطیر ایک طرح کی سچائی رکھتے ہیں جو شاعری کی سچائی سے مماثل ہے۔ ظاہر ہے ان کی سچائی، تاریخی اور سائنسی سچائی سے مختلف ہوتی ہے۔ ایک فنکار کے لئے اساطیر کی ضرورت اس لیے بھی ہوتی ہے کہ وہ ان کے ذریعہ اپنے سماج سے وابستہ ہو رہا ہے۔ اس لیے کہ اساطیر کے استعمال میں عقیدہ بھی شامل رہتا ہے۔ لیکن بعض دوسرے عالم اس بات سے متفق نہیں۔ مسز لانگیر کا یہ بھی خیال ہے کہ اساطیر بذات خود ادب نہیں ہوتے چونکہ وہ ہم سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے فوری طور پر ثابت ہوتے ہیں۔ جو فن کار کی تمام تر کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ زبان کے امکانات سے ممکنہ طور پر فائدہ اٹھائے تاکہ اس کے خیال کی ندرت اور اچھوتاپن قاری پر پوری طرح

منکشف ہو جائے اپنی اس کج تشیش میں وہ اساطیر سے استفادہ کرتا ہے۔ اس لئے  
نئے تقادول کا خیال ہے کہ اساطیر کا فلسفہ سے زیادہ نفیات سے تعلق ہے۔ اساطیر  
کا انسانی نفیات سے جو تعلق ہے اس کی وضاحت ”تلیحات“ کے سلسلے میں  
وحید الدین سلیم نے اس طرح کی ہے :

”طوفان نوح کہتے ہی وہ تمام طوفانی واقعات آنکھوں کے سامنے  
آجاتے ہیں، جو حضرت نوح کے زمانے میں پیش آئے تھے۔

صدا اسرائیل کا لفظ زبان پر لاتے ہی وہ تمام ہجرت انگیز واقعات  
دل میں ابھرنے لگتے ہیں۔ جو آغاز قیامت کے وقت پیش آئیں گے  
ان میں سے پہلا اشارہ گزرے ہوئے واقعات کے ایک خوف ناک  
منظر کو یاد دلاتا ہے دوسرا اشارہ آنے والے واقعات کے ایک  
پرہیز نگارہ کو آنکھوں کے سامنے لاتا ہے۔“

اس بیان سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ ان میں کتنی رمزیت ہوتی ہے اور  
کس طرح اسطورہ اور رمز ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔

ان مختلف اصطلاحوں کے باہمی ربط اور اختلاف کے بعد خود رمز کے تعلق  
سے بعض باتوں کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے رمز یعنی *Symbol* بھی لفظ  
*Symbalon* یا *Sumbalien* سے مشتق ہے *Sumbolan* کے معنی  
نشان یا علامت کے ہیں۔ *Sumbalien* کے معنی ہیں *Torgree* اتفاق کرنا، متحد  
کرنا یا ملنا۔ ان الفاظ کے ان معنوں سے ظاہر ہے کہ *Symbol* علامت یا نشان  
کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اور اس سے زیادہ گہرے معنوں میں بھی استعمال ہوتا  
ہے۔ معنوں کی یہ گہرائی علامت یا نشان یا اشارے کے الفاظ سے پیدا نہیں ہوتی۔

البتہ رمز کے لفظ میں معنوں کی یہ تہہ داری ملتی ہے۔ نشان اور علامت میں وضاحت ہوتی ہے۔ کسی کی طرف واضح اشارہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ٹنڈل کا کہنا ہے کہ ان اس بات کی نمائندگی کرتا ہے جو قطعی اور محسوس ہے۔ نشان اور علامت میں معنویت کی محدودیت ہوتی ہے۔ لیکن رمز میں معنویت کی وسعت ملتی ہے۔ اسی وجہ سے رمز کے تعلق سے کہا جاتا ہے کہ یہ کسی داخلی کیفیت کا خارجی اظہار ہے۔ کارلائل کا کہنا ہے کہ رمز بیک وقت ظاہر بھی کرتا ہے اور چھپا سکتا ہے۔

*The Symbol at once reveal conceals*

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ فنکار جیسا کہ ٹنڈل ہی نے کہا ہے کہ شعوری طور پر بھی استعمال کرتا ہے اور غیر شعوری طور پر بھی۔ یہی وجہ ہے کہ رمز کا استعمال ادب میں شروع ہی سے ہوتا آیا ہے اسی وجہ سے رمزیت ایک پیرائے بیان بھی ہے ایک ادبی رویہ بھی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی رمزیت ایک تحریک، ایک خاص طور کا ادبی رجحان بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رمزیت میں اتنے مختلف اور متضاد معنی آجاتے ہیں کہ رومانیت کی اصطلاح کی طرح رمزیت میں بھی مختلف اور متضاد معنی پیدا ہوتے ہیں۔ لادیتکے نے رومانیت کے تعلق سے کہا تھا کہ ”اس کے اس قدر

معنی ہیں کہ اب اس کے کوئی معنی ہی نہیں رہے ہیں۔ رساٹ اور کلنٹن بروک کا کہنا ہے کہ رمزیت کے نظریے میں اتنا ابہام ہے اتنے اختلافات ہیں کہ یہ شبہ ہوتا ہے کہ کیا رمزیت کے بھی کوئی متعین معنی ہیں؟ یا یہ کہ رومانیت کی طرح ایک ایسی اصطلاح ہے جو کئی رجحانات کا مجموعہ ہے رمزیت کے تعلق سے ایسے شبہ لگے پیدا ہونا قطعی بات ہے لیکن یہاں پھر ایک بار وحید الدین سلیم کی یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ ”دنیا میں کوئی اصطلاح ایسی نہیں ہے جس سے پورا مفہوم ادا ہو“

اور وہ پورا علمی مسئلہ یا اصول سمجھ میں آتا ہو جس کے لیے وہ اصطلاح وضع کی گئی ہے اس لیے رمزیت کی اصطلاح سے یہ توقع رکھنا کہ اس سے پورا مسئلہ یا اصول سمجھ میں آجائے تحصیل حاصل ہے۔\*

اب ایک دوسرا اہم سوال سامنے آتا ہے کہ رمزیت کی ادب میں کیا اہمیت ہے ادا کیوں ہے؟ ادب میں رمزیت کا استعمال یوں تو ابتداء سے ملتا ہے لیکن فرانس کی رمزیت کی تحریک نے جو انیسویں صدی میں شروع ہوئی تھی۔ ادب میں رمزیت کی غیر معمولی اہمیت کو اجاگر کرنے میں زبردست حصہ لیا۔ اس تحریک کی وجہ سے ساری دنیا میں رمزیت کی اصطلاح کو مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی۔ بہر حال ادب میں رمزیت کی اہمیت اس لیے ہے کہ یہ بھی استعارے کی ایک توسیع شدہ شکل ہے۔ اسٹیس کے کہنے کے مطابق استعارے میں اس وقت تک گہرائی اور گیرائی پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ رمز نہ ہو۔ رمزیت میں قوت اس لیے بھی پیدا ہوتی ہے کہ ادب کی اعلیٰ روایت بھی رہی ہے۔ آرتھر سائمن کے کہنے کے مطابق ”ہمارے زمانے کے ادبوں کے ہاں جو رمزیت ملتی ہے اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی اگر یہ پہلے کے عظیم تخلیقی فنکاروں میں کسی نہ کسی صورت میں موجود نہ ہوتی۔“

ادیب یا شاعر دانستہ یا نادانستہ طور پر رمز کا استعمال کرتا ہے۔ کیوں کہ شاعری ادیب جن جذبات، احساسات اور کیفیات سے گزرتا ہے اس کے بیان کے لیے عام زبان میں اتنی گہرائی نہیں ہوتی کہ وہ ان کی پوری طرح سے عکاسی کر سکیں۔ اسی وجہ سے اسے رمز کو وضع کرنا پڑتا ہے۔ یعنی وہ الفاظ کا تخلیقی استعمال اس طرح

کہتا ہے کہ اس کے جذبے یا خیال کو وہ پوری طرح سے ادا کر سکیں۔ اسی لیے جوزف کباری نے صحیح طور پر یہ بات کہی ہے کہ استعارے کی مختلف شکلیں ان مختلف اصطلاحوں میں ملتی ہیں۔ وہ رمز کی تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

”رمز کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ بلواسطہ استعارے کی زبان ہے۔ جو کسی مخفی حقیقت کی نشان دہی کرتی ہے اس لیے کوئی بھی ایسی چیز یا مظہر جو آفاقی مافوق الفطرت مماثلت رکھتا ہے یا وہ علامت جسے روایت نے فوق الفطری معنویت یا بھرپور جذبہ باقی قوت عطا کی ہے یا کوئی بھی تمثیل کوئی بھی اسطورہ یا کہانی یا شاعرانہ پیکر جو شاعر کی ذہنی حالت سے مطابقت رکھتا ہے یا اس کو ظاہر کرتا ہے۔ رمز کے طور پر استعمال ہوتا ہے“

اس طرح یہ تمام ادبی اصطلاحیں ایک ہی مقصد رکھتی ہیں وہ صرف اس لیے استعمال کی جاتی ہیں کہ شاعری اور ادب میں ایک طرف تو فنکار کے تجربے یا احساس کی مکمل طور پر ترسیل ہو اور دوسری طرف کم سے کم الفاظ میں گنجینہ معنی سما یا طلسم پیدا ہو جائے جو بلاغت اور ابلاغ کی آخری حد تک پہنچ جائے۔

# اُردو اِطلا اور رسم خط کا ایک مسئلہ

اُردو اِطلا اور رسم خط کے سلسلے میں بعض باتیں ایسی ہیں جن کے تعلق سے ہمارا ایمان ہے کہ ان میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اسی لیے ہم ان پر غور کرنا بھی نہیں چاہتے۔ اُردو کے بعض حروف کو ہم نے ہم صوت سمجھ لیا ہے اور ہم نے انہیں ہم صوت بنا بھی دیا ہے۔ اسی وجہ سے وہ حروف زاید سمجھ لیے گئے ہیں اور جو لفظ ہر زاید نظر بھی آتے ہیں اور جنہیں پروفیسر سعید حسین خاں صاحب نے ہماری فکر کو مہینر لگانے کے لیے ”مردہ لاشوں“ سے تعبیر کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حروف اُردو رسم خط اور اِطلا کا ایک اہم مسئلہ بنے ہوئے ہیں۔ حیرت ہے کہ اس مسئلہ پر بہت کم توجہ کی جاتی ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے اس مسئلے کو لایعنی سمجھ لیا ہے یا قرار دے دیا ہے۔ اگر ہم اس کی طرف توجہ اس زمانے میں بھی نہ کریں تو یہ بڑی ستم ظریفی ہوگی۔ کیوں کہ یہ حروف اُردو کی وسعت اور ہمہ گیری ہی کو ظاہر نہیں کرتے بلکہ یہ اُردو تلفظ کی آبرو ہیں ورنہ یہ نہ ہوتے تو ”خدا“ کھودا ہو جاتا۔ دوسری بات یہ کہ ان حروف کے لکھنے میں اِطلا کی غلطیاں عام طور پر نظر آتی ہیں اور اُردو اِطلا پر عبور حاصل کرنے میں یہ حروف ایک زبردست رکاوٹ ثابت ہوتے ہیں۔ ان حروف کا صحیح اِطلا سکھانے کے لیے اُردو اساتذہ

کو کافی وقت اور توانائی صرف کرنی پڑتی ہے۔ پھر بھی غلطی کا امکان رہتا ہے۔ اب تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے جیسے دن گزرتے جا رہے ہیں۔ ان حروف کے لکھنے میں غلطیاں عام ہوتی جا رہی ہیں۔ ایم۔ اے کی سطح پر بھی ان حروف کا غلط املا دیکھنے میں آ رہا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ان کو ہم مخارج اصوات میں تبدیل کر لیا ہے۔ حالاں کہ ان حروف کے مخارج الگ الگ ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ان آوازوں کو ان کے صحیح مخارج کے ساتھ ادا کرنا مشکل ہے لیکن یہ ناممکن نہیں ہے۔ ہوا یہ کہ ہم نے ان میں صرف چند ہی آوازوں کو صحیح مخارج کے ساتھ ادا کرنے کی کوشش اور دوسری آوازوں کے ساتھ غفلت برتی جیسے شین اور قاف کا درست ہونا ہمارے لیے سب کچھ رہا۔ اور آج تک بھی ان حروف کو صحیح طور پر ادا کرنا ہمارے لیے مہربانی اختیار ہے۔ حالاں کہ جس طرح اور ق کی آوازیں علاحدہ ہیں بالکل اسی طرح (د، و، ع) (ت، ط، ہ) (ح، دث، س، ص) اور (ز، ذ، ض، ظ) کی آوازیں علاحدہ ہیں اور الگ الگ مخارج رکھتی ہیں۔ لیکن معلوم نہیں کیوں ہم نے صرف ق اور خ کی صحیح ادائیگی پر زور دیا اور دوسری تمام آوازوں سے بے اعتنائی برتی۔

بہر حال وجہ کچھ بھی ہو موجودہ زمانے میں اس کی طرف توجہ کرنے کی شدید ضرورت ہے۔ خاص طور پر تدریس اخراج کے لیے یہ بات آج ناگزیر ہوتی جا رہی ہے۔ گزشتہ زمانے میں فارسی اور عربی کی تعلیم عام تھی بلکہ ابتدائی تعلیم ایک زمانے میں صرف عربی اور فارسی میں ہوا کرتی تھی۔ اردو کی بڑھانے کی ضرورت ہی نہیں ہو کر ق تھی۔ عربی اور فارسی پر عبور حاصل ہونے کی وجہ سے ان حروف کے املا کی ایسی اور اتنی مشق اور مزادلت ہو جاتی تھی کہ ان کے لکھنے میں غلطی کا امکان باقی ہی

نہیں رہتا تھا۔ دوسری طرف آج ہندی تلفظ کے بُرے اثر و نفوذ کی وجہ سے بھی اس طرف توجہ کرنا بے حد ضروری ہے۔ اب اُردو رسم خط کی حفاظت کا تقاضا یہ بھی مطالبہ کر رہا ہے کہ ہم اس کے تلفظ کو بھی محفوظ رکھنے کی کوشش کریں۔ موجودہ زمانے میں جو نئے آلات درس و تدریس کے لیے استعمال ہو رہے ہیں۔ ان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں ماہر لسانیات ہماری صحیح طور پر رہبری کر سکتے ہیں۔ خاص طور پر ہم جیسے لوگوں کی جو علم لسانیات سے قطعی طور پر ناواقف ہیں۔ یہاں میں ایک واقعہ بیان کروں گا جس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ علم لسانیات ہماری اس بارے میں کس درجہ مدد کر سکتا ہے۔ انگریزی کے ایک پروفیسر سے میری گفتگو ہو رہی تھی میں نے دوران گفتگو اپنی ناواقفیت کی بنا پر کہا کہ انگریزی میں THE یعنی "دی" کی آواز موجود ہے لیکن ابتدا میں جب کوئی انگریز اُردو بولتا ہے تو وہ "د" کی آواز کو "ڈ" سے بدل دیتا ہے۔ جس پر انگریزی کے پروفیسر نے کہا کہ انگریزی میں "دی" کی آواز سکر سے ہے ہی نہیں۔ انہوں نے یہ بھی اعتراف کیا کہ وہ بھی ایک مدت تک یہی سمجھتے تھے کہ انگریزی میں "د" کی آواز موجود ہے لیکن جب وہ انسٹیٹوٹ آف فارن لنگویجس میں شریک ہوئے تو پتہ چلا کہ وہ جسے "دی" کی آواز سمجھتے تھے وہ اصل میں "ٹی" کی آواز ہے۔ یعنی "ٹ" کا جو خرج ہے بالکل وہی TH کا بھی ہے۔ اس لیے شاید انٹرنیشنل فونٹیکس میں "ٹ" کی آواز کو ظاہر کرنے کے لیے TH لکھا جاتا ہے۔

یہاں یہ بات خاص طور پر غور طلب ہے کہ اُردو رسم خط سے یہ حروف یا وجود کوشش بسیار کیوں ہٹائے نہیں جاسکے۔ میں پھر استدعا ہے ہی کی زبان میں کہنے کی کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ اگر یہ حروف 'اُردو حروف' ہی کے لیے مردہ لاشوں کا درجہ

رکھتے تو اُردو اِلا انہیں اُٹھائے پھرنے کے بجائے کب کا بھٹکا چکتا۔ کیوں کہ  
 ماضی میں کئی بار ایسی کوشش ہوئی بھی ہیں جیسے خود ہمارے ہاں یعنی عثمانیہ یونیورسٹی  
 میں سماجیات کے پروفیسر جعفر حسن نے ایسی ہی کوشش کی تھی۔ ان کا خیال تھا  
 کہ جو حروف ہم مخدج ہیں ان میں سے کسی ایک کا استعمال کرنا چاہیے جیسے وہ  
 "و" اور "ع" میں سے صرف "و" کو استعمال کرتے تھے۔ اسی طرح "ح" اور "ہ" میں  
 سے انہوں نے صرف "ہ" کو رکھا تھا۔ وہ اپنا نام بھی "جافر حسن" لکھا کرتے تھے  
 انہوں نے جتنی بھی کتابیں لکھی ہیں، اسی اِلا میں لکھی ہیں۔ "نگار" لکھنؤ میں بھی  
 ان کے بعض مضامین شائع ہوئے تھے۔ نیاز منسج پوری نے اپنے نوٹ کے ساتھ  
 انہیں شائع کیا تھا۔ اور لکھا تھا کہ کاجوں کہ اصرار ہے کہ ان ہی کے اِلا میں یہ  
 مضامین شائع کیے جائیں اس لیے ان کے اِلا کو برقرار رکھا گیا ہے۔ اسی طرح  
 جی۔ ایم۔ خاں جو حیدرآباد ہی کے تھے ایک رسالہ "ہندوستانی ادب" کے نام سے  
 نکالا کرتے تھے۔ اس میں بھی مذکورہ اِلا استعمال ہوتا تھا۔ اس طرح ان حروف کو  
 پیش نظر رکھ کر اُردو رسم خط کو بدلنے کی ساری کوششیں اس لیے ناکام ہوئیں کہ یہ  
 حروف بڑے سخت میان واقع ہوئے ہیں اور اب تک ان کی سانس چل رہی  
 ہے۔ اور زندگی کے سارے آثار ان میں موجود ہیں۔ اور یوں بھی جب تک  
 کسی شخص سے سانس چلتی رہتی ہے اس بندھی رہتی ہے اور اسے کسی بھی حالت میں مردہ  
 تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اصل میں یہ آوازیں بھی ہماری بے التفاتی، غفلت اور  
 بے توجہی کی وجہ سے بے ہوشی کی حالت میں پڑی ہوئی ہیں۔ جس طرح تھوڑی سی توجہ  
 سے ہم "ق" اور "ج" کی آوازوں کو زندہ رکھے ہوئے ہیں اسی طرح اگر دوسری  
 آوازوں کی طرف بھی توجہ کریں تو وہ متحرک اور جان دار بن سکتی ہیں۔

یہاں اس بات کا تذکرہ خالی ازدلیچسپی نہیں ہوگا کہ تہذیب آبادی عام طور پر  
 ق کی آواز کو صحیح خرچ کے ساتھ ادا نہیں کرتے اور اسے ”خ“ سے بدل دیتے ہیں۔  
 میں بھی ایک مدت تک ایسا ہی کرتا رہا اور اب بھی احتیاط نہ برتنوں تو پرانی عادت کا  
 شکار ہو سکتا ہوں۔ میرے والد تمکین سمرست مرحوم تھے تو دکن کے لیکن وہ بڑی شستہ  
 اور معیاری اردو بولتے تھے۔ جب میں نے گریجویشن میں اردو ادب بحیثیت مضمون اختیاری  
 لیا تو انہوں نے کہا اب ”اردو کے گریجویٹ بننے والے ہوتے ہیں“ ق ”اد“ خ کی آوازیں  
 میں فرق کرنا چاہیے اور ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ ان میں فرق کرنا مشکل نہیں ہے اور  
 خود پہلے ”ق“ اور ”خ“ کی آوازیں کے فرق کو نمایاں کیا اور کہا اب ”ق“ کہو اور  
 ”خ“ بتاؤ دونوں میں کیا فرق ہے۔ میں نے ان کو ادا کرنے کے بعد کہا ”ق“ کے ادا  
 کرنے میں زبان تالو کو لگتی ہے جبکہ ”خ“ کو ادا کرنے میں ایسا نہیں ہوتا۔ کہا جب بھی  
 ق ادخ کے حروف آئیں اس فرق کو ملحوظ رکھو غلطی ہونے نہیں پائے گی۔  
 اس واقعہ کو پیش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر ہم تھوڑی سی توجہ اور کوشش  
 کریں تو مختلف انحراف آوازوں کو ادا کرنے کی قدرت حاصل کر سکتے ہیں۔ ان  
 حروف کی پشت پناہی ہمارے رسم خط کی صد ہا سال کی تاریخ و تہذیب کر رہی ہے۔  
 ہماری زبان گو بنیادی طور پر ہند آریائی ہے لیکن اس کا رشتہ عربی اور فارسی سے  
 گہرا اور ٹوٹ ہے یعنی تاج محل ہندوستان کی زمین پر تعمیر ہوا ہے۔ اس کی تعمیر میں  
 جو عناصر کام کر رہے ہیں۔ ان سے صرف اس لیے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا اس کی  
 ساری زیبائش اور آرائش عظمت اور شہت ان ہی عناصر کی رہن منت ہے۔  
 اردو زبان کی عظمت اور بڑائی کا انحصار بھی اسی پر ہے کہ وہ اپنے اجزاء کی حفاظت  
 کرے آج تک ہم صرف ”ق“ ”اد“ ”خ“ کی حفاظت کرتے آئے ہیں کیونکہ دوسرے

حروف کے صحیح تلفظ کی حفاظت کریں۔ جس طرح یہ بے حد ضروری اور مستحسن ہے۔ بالکل اسی طرح "و" اور "ع" کو ان کے صحیح مخارج کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے۔ اگر ہم ذرا سی توجہ کریں تو "و" اور "ع" کی آوازوں کو صحیح مخارج کے ساتھ ادا کر سکتے ہیں۔ اسی طرح "ح" اور "ہ" کی آوازوں کو بھی ان کے صحیح مخارج کے ساتھ ادا کرنا کچھ ایسا مشکل نہیں ہے۔ البتہ دوسری آوازیں اسی قدر آسانی سے ادا نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً "ص" "س" کی آوازوں میں فرق کرنا اتنا آسان نہیں۔ "ز" "ذ" "ض" اور "ظ" کو بھی ان کے صحیح مخارج سے ادا کرنے میں مشکل پیش آئے گی۔ لیکن تھوڑی سی تربیت کے بعد ان آوازوں کو ادا کرنے کی بھی قدرت پیدا کی جاسکتی ہے۔

ان آوازوں کو متحرک بنانا ذرا زبرد اس لیے ضروری ہو تا جا رہا ہے کہ یہ ہمارے رسم خط کو زندہ رکھنے میں معاون ہیں۔ اردو رسم خط کی انفرادیت و وسعت اور امتیاز ان ہی سے قائم ہے۔ دوسری سب سے اہم بات یہ ہے کہ آج اِطلا کی جو غلطیاں ان حروف کے سلسلے میں ہوتی ہیں ان کا سدراک بھی آسانی سے ہو سکتا ہے اگر ہم ان کو ان کے صحیح مخارج سے ادا کرنے کی کوشش کریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ رواج زمانہ اور روایت کی بیڑیاں ہمارے پیروں میں پڑی ہوتی ہیں۔ لیکن اس بات کی اہمیت اور افادیت بھی اپنی جگہ مسلم ہے۔ یہاں بات صرف اتنی ہے کہ ہم صحیح بات اور سچائی کو قبول کرنے کی اخلاقی جرات پیدا کریں۔ اور اس پر عمل کرنے کی کوشش کریں۔ کم از کم درس و تدریس کی حد تک اس بات پر عمل پیرا ہونا بے حد مفید ہو گا۔ ظاہر ہے کہ وہ لوگ جو تدریس و تدریس کے روایت پرست ہیں وہ یقیناً سخت مخالفت کریں گے۔ ان کو ایسی کوشش خلافِ فرائض بھی معلوم ہوگی اور مضحکہ خیز بھی۔ لیکن چند ضرور ایسے ہوں گے جو کھلے دل اور دماغ

کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کریں گے۔ اور موجودہ حالات میں اس کی اہمیت اور ضرورت کو مانتے ہوئے اس پر کاربند ہونے کی کوشش کریں گے اور ایسے راستے تلاش کریں گے کہ ہم صحیح خارج کے ساتھ ان حروف کو ادا کر سکیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ٹھنڈے دل اور غیر جذباتی انداز میں اِملّا اور رسم خط کے اس اہم مسئلہ پر غور کریں اور اپنی تجاویز پیش کریں۔



# تبصرہ نگاری

تبصرہ جیسا کہ اس لفظ کی معنویت سے ظاہر ہے۔ کسی چیز کو دیکھنا ہے اس کا مادہ عربی کا سہ حرفی لفظ بصر ہے۔ بصر کے معنی بینائی یا آنکھ کے ہیں ہر عربی سہ حرفی مادے سے کئی الفاظ بناتے جاتے ہیں۔ اسی طرح بصر سے باصر، یا صر، بصارت، بصیرت، بصائر، بصیر، تبصر، مبصر اور تبصرہ بنے ہیں۔ تبصرے کے لفظی معنی ہیں بینا کرنا، سمجھانا۔ لفظی معنی خود رہنمائی کرتے ہیں کہ یہ تنقید سے کسی نہ کسی حد تک الگ ہے۔ تنقید بھی عربی کے مادے نقد سے مشتق ہے۔ نقد کے معنی پرکھنے کے ہیں ادب میں پرکھنے کا کام بھی چونکہ آنکھ سے لیا جاتا ہے اس لئے تبصرہ اور تنقید ایک دوسرے کے قریب آ جاتے ہیں۔ مطلب یہ کہ نقد ادب میں کوئی خارجی کسوٹی یا پیمانہ نہیں ہوتا جس پر ادب کو گھس کے یا کس کے دیکھا جائے۔ اس لیے یہاں آنکھ ہی سب کچھ ہوتا ہے۔

تبصرہ اور تنقید کی سرحدیں گول جاتی ہیں لیکن پھر بھی ان میں فرق اور امتیاز کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ تبصرہ کا کام بتانا ہے۔ یعنی کسی چیز کو دیکھنا اس کا جائزہ لینا۔ تبصرہ نگار کا کام صرف دیکھنا ہی نہیں دکھانا بھی ہوتا ہے۔ گویا تبصرہ نگاری متعارف کرنے کا دوسرا نام ہے تعارف کروانے میں بڑے رکھ رکھاؤ

اور سلیقے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب تک آپ خود کسی شخص سے پوری طرح واقف نہ ہو جائیں، کسی دوسرے سے کسی کا تعارف کروانا درست نہیں ہوگا۔ واقف ہونے پر آپ خود ہی محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ شخص کسی دوسرے سے متعارف کروانے کے قابل ہے بھی یا نہیں۔ اگر کسی وجہ سے متعارف کروانا ناگزیر ہو جائے تو آپ کو ایسا انداز اختیار کرنا پڑتا ہے کہ دوسرا سمجھ جاتا ہے کہ آپ کسی ”شریف زادہ“ کا تعارف کر رہے ہیں یا ”ذات شریف“ کا تبرہ نگار کی یوں ذمے داریاں بہت بڑھ جاتی ہیں۔ خاص طور پر موجودہ زمانے میں۔ کیونکہ بے شمار کتابوں کا سیلاب چھاپے خانوں سے اڑا چلا آ رہا ہے۔ اردو کی کتابیں بھی اس گئی گزری حالت میں ہر سال بے شمار چھپتی ہیں۔ صورت حال یہ ہے کہ خذف ریزوں کے انبار میں ہیرے بھی شامل ہیں۔ اس لیے تبرہ نگار کو بہت ہی محتاط اور ذمے دار رہنے کی ضرورت ہے۔ کیوں کہ اسے انبار میں سے ہیروں کو علاحدہ کرنے کا کام سونپا گیا ہے۔ اگر وہ اس پر قادر نہیں ہے تو اس بات کا ڈر ہے کہ ہیرے خذف ریزوں میں دب کر نہ رہ جائیں۔

تبرہ نگار کا بنیادی کام یہی ہے کہ وہ یہ بتائے کہ یہ ہیرا ہے یا نہیں۔ کیوں کہ پھوٹے نگوں کی ریزہ کاری بھی نظر کو خیرہ کر دیتی ہے۔ اسے ہیرے کو پہچانا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں وہ نقاد کے منصب سے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ یعنی اسے آنکھ کے کام انجام دینا ہوتا ہے۔

تبرے اور تنقید میں یہی فرق ہے کہ تبرہ نگار صرف ہیرے کے نشاندہی کرتا ہے۔ تنقید نگار اس کا حجم، اس کا رنگ اور اس کی تراش و خراش دیکھ کر اس کا درجہ متعین کرتا ہے۔ اس کی قدر و قیمت کی وضاحت کرتا ہے۔ تبرہ نگار کا کام ابتدائی ہوتا ہے۔ جبکہ تنقید نگار کا کام انتہائی۔

دونوں کی اہمیت اپنی اپنی جگہ مسلم ہے۔ تبصرہ نگار گو ابتدائی کام کرتا ہے لیکن یہ بہت ہی اہم کام ہے۔ اس لیے تبصرہ نگاری کے آداب اور حدود کا یقین ضروری ہے۔ لیکن اردو میں اس موضوع پر بہت کم لکھا گیا ہے۔ البتہ ظ۔ انصاری نے اپنی کتاب ”کتاب شناسی“ میں تبصرہ نگاری کے بارے میں ترسٹھ صفحات لکھے ہیں۔ وہ بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ شمس الرحمن فاروقی نے بھی اپنی کتاب ”فاروقی کے تبصرے“ میں تبصرہ نگاری کے فن کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ بھی قابلِ توجہ ہے۔ لیکن ظ۔ انصاری نے فاروقی کے حوالے سے تبصرہ نگار اور نقاد کے فرق کو واضح کرنے کی جو کوشش کی ہے۔ وہ پوری طرح کامیاب نہیں ہوتی ہے۔ شمس الرحمن لکھتے ہیں :

سب سے پہلا فرق تو یہ ہے کہ تبصرہ نگار کا مخاطب بہت فوری اور سامنے کا ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ کوئی بنیادی فرق نہیں ہے کیوں کہ تبصرے کے ہی نہیں دینا میں ہر قسم کے ادب کے مخاطب بعض وقت ”بہت فوری“ اور ”سامنے قاری“ رہتے ہیں۔ آگے چل کر وہ لکھتے ہیں :

”تبصرہ اس لیے لکھا جاتا ہے کہ جو قاری اس وقت موجود ہے اسے کتاب سے متعارف کیا جائے“

تبصرہ کا کام ”اس وقت موجود“ قاری کو متعارف کروانا نہیں ہوتا بلکہ ہر اس قاری کو متعارف کروانا ہوتا ہے جو کتاب سے ناواقف ہو۔ خواہ وہ ”اس وقت“ موجود ہو یا ”اُس وقت“۔ فاروقی نے ”تنقیدی مضمون“ کے بارے میں لکھا ہے :

”تنقیدی مضمون کا مخاطب آج کا قاری بھی ہوتا ہے اور کل کا بھی

لہذا اس میں ایسے فیصلے اور رائے دینے سے احتراز کیا جاتا ہے جن کی درستگی (VALIDITY) آئندہ زمانے میں مشکوک ہو سکے یا ہو جائے۔ مثلاً ”ضرب کلیم“ پر تنقید لکھنے والا یہ تو کہہ سکتا ہے کہ یہ کتاب ناکام ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتا کہ اقبال کی شاعری ناکام ہو گئی۔“

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے آج اور کل کی تخصیص بالکل بے بنیاد ہے۔ جو مثال دی گئی ہے۔ وہ آج بھی مشکوک رہے گی اور کل بھی۔ ضرب کلیم ”کو“ ناکام“ کہہ کر اقبال کی شاعری کو کامیاب کہنا خواہ مخواہ کی مویشگافی ہے۔ یہ خود انتہائی مشکوک انداز بیان ہے۔ یہ بیان بڑی حد تک مشکوک نہیں ہوتا اگر یہ کہا جاتا کہ ”اقبال کی شاعری کے بعض حصے شعریت کے اعتبار سے کامیاب نہیں ہیں جیسے ”ضرب کلیم“ کی شاعری۔“ اس کے باوجود یہ کہنا کہ کوئی تنقیدی بیان آج بلکہ کل کے لیے بھی ”مشکوک“ نہیں ہو سکتا خواہ مخواہ کی خوش فہمی ہے جس کا کوئی جواز نہیں۔ تبصرہ ہو یا تنقید ہر صورت میں مشکوک بیانات سے احتراز ضروری ہے۔ بہر حال تبصرہ ہو یا تنقید ہی اعلیٰ درجے کے ہوں گے جن کی درستگی (VALIDITY) ہر زمانے میں مسلم رہے۔

تبصروں کی اہمیت اس لیے بھی ہے کہ یہ تنقید، تحقیق اور تعبیر کی راہیں ہموار کرتے ہیں۔ ظ۔ انصاری نے تبصرہ نگاری کے چار رجحانات گنائے ہیں ایک ”حقیقی“ دوسرا ”تنقیدی“ تیسرا ”تعبیری“ اور چوتھا ”کلف برطرف۔“ لیکن ہر رجحان کی خوبی یا خرابی سے بحث نہیں کی ہے۔ حالانکہ ہر رجحان میں اگر توازن کو قائم نہ رکھا جائے تو خرابی بھی ضرور ملے گی۔ جیسے قافی عیب الودود کے تبصرے حقیقی تبصروں کی بہترین مثال

ہیں لیکن اس میں ادبی تنقید کا یہ سلسلو اس قدر غائب رہتا ہے کہ کتاب کی قدر و قیمت صحیح طور پر متعین نہیں کی جاسکتی۔ میر کی شاعری کی قدر و قیمت اس کے سید ہونے یا نہ ہونے پر منحصر نہیں ہے :

اس عاشقی میں عزت سادات گئی

اگر یہ مصرع میر پر صادق نہ بھی آئے تو بھی مصرعے کی سچائی اور صداقت پر ہر حرف نہیں آسکتا۔ اگر تبصرے صرف تنقیدی ہوں اور تحقیق سے یکسر عاری تو پھر منشی سیاد حسین گمنڈوی کی کتابوں کو منشی سیاد حسین، اڈیٹر ادھر پنچ سے منسوب کر کے غلط نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ تبصری تذکروں میں اپنی آئیڈ یا لوجی کی تائید میں بول و براز میں پڑی ہوئی ”کھٹی“ کو بھی ہمارے احباب لنگنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ یا فیض کی خوب صحت نظم ”طلوع آزادی“ کی تحسین نہ کر کے کفر ان ادبی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ رہے تکلف بر طرف تبصرے، یہ تو صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو ہم عمر ادیبوں اور شاعروں سے بے تکلف ہو اور بے تکلف انداز میں بات کرتے کا ہنر جانتا ہو۔ کیوں کہ یہاں بھی اگر حد سے گزر جائیں تو خود تبصرہ نگاری کا تکلف بھی ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہاں مقصود ان رجحانات کی تنقیص نہیں ہے بلکہ کہنا صرف یہ ہے کہ ہر حالت میں اعتدال اور توازن کو برقرار رکھنا ضروری ہے

دو ادبی شعبوں کی طرح تبصرہ نگاری بھی بڑا علمی اور ادبی ریاض چاہتی ہے۔ بڑے وسیع مطالعے کا مطالبہ کرتی ہے اور اس کے سوا دیانت داری اور غیر جانبداری چاہتی ہے۔ موجودہ عہد میں تبصرہ نگار پر بڑی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اگر وہ اپنی ذمہ داری سے پوری طرح عہدہ آ ہو جائے تو یہ ادب اور سماج دونوں کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔

# نقاد اور تخلیق کار

”اُردو فکشن۔ تنقید و روایت“ اس موضوع پر ایک مباحثہ ”ذہن جدید“

جلد ۱ شمارہ ۲ یابت دسمبر۔ فروری ۱۹۹۱ء شائع ہوا ہے۔ اس مباحثہ کے شرکاء تھے۔

منظر علی سید، انظہار حسین، مسعود السنقر۔

اس مباحثہ سے پہلے تنقید کے تعلق سے ممتاز مفتی، اشفاق احمد، قرۃ العین

عبداللہ حسین کی آرا پیش کی گئی ہیں۔ ان میں سے ممتاز مفتی، اشفاق احمد اور

عبداللہ حسین نے تنقید کے بارے میں جو اظہار خیال کیا ہے۔ وہ بے حد بحث طلب ہے۔

یہ اُردو کے بہت اہم تخلیق کار ہیں۔ تنقید کے بارے میں ان کے ”تنقیدی خیالات“ اس

بات کا مطالبہ کرتے ہیں کہ ان پر تنقیدی نظر ڈالی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ ان

کے خیالات کو کہاں تک حق بجانب کہا جاسکتا ہے۔

قرۃ العین جو کچھ کہا ہے اس پر بحث کی گنجائش کم ہی ہے خود مغرب

میں بھی یہ بات کہی گئی ہے کہ فکشن پر تنقید سوچھ بوجھ کے ساتھ کم ہی کی جاتی ہے۔

ان کا یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ ہماری روایت اور ہتدیب ”شادی کی تعریف اور پسند

سے عبارت ہے۔“ ہمارے ادب میں فکشن کے بارے میں بہت کم لکھا گیا ہے

یہ نسبت شاعری کے۔ لیکن اس سلسلے میں ہم کو یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے۔ جتنی اور جیسی اعلیٰ درجے کی شاعری کا ذخیرہ اُردو میں ملتا ہے اس کے مقابلے میں بلند پایہ فنکشن کا سرمایہ بہت کم ہے۔ اسی اعتبار سے تنقید بھی اس کے بارے میں کم ہی ہوئی ہے۔

ممتاز مفتی تنقید کو نہیں مانتے ان کا کہنا ہے کہ یہ طریقہ "کار ہی غلط ہے کہ کوئی" احتساب کی ترادف "لے کے بیٹھ جائے۔" وہ کہتے ہیں:

"نیو میں رکھوں پہلی منزل میں کھڑی کر دوں۔ اس پہر آب "دوسری منزل بنانے کا ارادہ کریں۔" ایسا کرنا پہلی تعمیر کی صعوبتوں سے کہیں زیادہ آسان عمل ہے"

ان کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ "تنقید" تخلیق کا جزو ہے۔ پہلی منزل پر جب دوسری منزل تعمیر کی جائے گی تو وہ لازمی طور پر اس کا حصہ ہوگی۔ یہاں غیر شعری طور پر تنقید کے باوجود کا جواز انہوں نے پیدا کر دیا ہے۔ دوسری عمارت کی تعمیر پہلی عمارت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اگر یہ نہ ہوتی تو وہ بھی نہ ہوتی۔ تنقید، تخلیق کے وجود کا اٹوٹ حصہ ہے۔ ان کی اس بات سے اختلاف نہیں کیا جاسکتا کہ پہلی منزل پر دوسری منزل بنانا "پہلی تعمیر کی صعوبتوں سے کہیں آسان ہے" یہ نسبتاً آسان عمل ہوگا۔ کیونکہ بنیاد آپ نے فراہم کر دی ہے۔ نقشہ آپ ہی کا بنانا ہوا ہے۔ ایسی صورت میں یہ عمل یقینی طور پر آسان نظر آئے گا۔ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ اپنے عمارت کے بنانے میں جو وقت صرف کیا ہے۔ اس پر دوسری عمارت تعمیر کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کے لیے دوسری منزل بنانے والے نے بھی اپنی عمر کے ساہا سال صرف کئے ہیں۔ اس کے علاوہ آپ نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ

اس کی وجہ سے عمارت کیسی پر شکوہ بن گئی ہے۔ اس کی حیثیت ان سب عمارتوں سے جو ایک منزلہ ہیں کس قدر نمایاں ہو گئی ہے۔ اب ہرک جس عمارت پر نظر نہیں پڑ رہی تھی۔ اب اس کی طرف لوگ متوجہ ہونے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ طرز تعمیر کی ہنرمندی اس سے عیاں ہوتی ہے ”دوسری منزل کی تعمیر سے عمارت کی قدر و قیمت میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ دوسری منزل ”ادری اور دوسری“ ہے تو اس کی وجہ خود پہلی عمارت کا کوئی بنیادی نقص ہو گیا۔ کمزور بنیاد پر مستحکم عمارت کیسے تعمیر ہو سکتی ہے اگر تعمیر ہو بھی جائے تو قائم و باقی کیسے رہے گی۔ تنقید کا تخلیق سے جس درجہ گہرا اور مضبوط رشتہ ہے۔ اس کو تخلیق کار معلوم نہیں کیوں فراموش کر دیتے ہیں۔ کیونکہ تخلیق، تنقید کے بغیر وجود ہی میں نہیں آتی۔ تنقیدی عمل اور نظر سے ہر فن کار کام لینے پر مجبور ہے۔ یہ عمل شعوری بھی ہو سکتا ہے اور لاشعوری بھی۔ فن کار جب کسی موضوع کا انتخاب کرتا ہے تو اس میں بھی تنقیدی احساس کار فرما ہوتا ہے۔ کسی خاص صنف کو جب فن کار اپناتا ہے تو اس میں بھی تنقید کا عمل دخل ہوتا ہے ایسے کا غزل یا مثنوی کی بجائے مرثیہ کو اپنانا کیا ان کے تنقیدی شعور کی غمازی نہیں کرتا۔ درحقیقت ہر تخلیقی عمل تنقیدی سے شروع ہوتا ہے۔ ایک تخلیق کار اپنے ذہن میں جو نقش تیار کرتا ہے۔ اپنی تخلیق کو جو ایک خاص شکل و صورت دینا چاہتا ہے۔ جس طرح سے اسے ذہنی طور پر مرتب، منظم اور متناسب بناتا ہے۔ کیا اس پورے عمل کو تنقید سے الگ کیا جاسکتا ہے؟ مولانا حالی نے جو تو د بھی تخلیق کار تھے ”آمد“ کے ساتھ ”آورد“ کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ کوئی خیال فوری طور پر شعر میں ڈھل تو سکتا ہے۔ لیکن شعر کو بہتر سے بہتر بنانے کے لیے خود شاعر کا اس پر نظر ڈالنا ضروری ہوتا ہے۔

جب ہی کوئی تخلیق خوب سے خوب تر بنتی ہے۔ کیا نظر ثانی کرنے کے اس عمل کو تنقید سے الگ کیا جاسکتا ہے۔ شاعر اور ادیب جس طرح اپنی تحریر میں رد و بدل کرتے ہیں۔ تخلیق کو اپنی حد تک مکمل کرنے کو شش کرتے ہیں۔ اس کو ہر قسم کے سقم سے پاک کرنے کی سعی کرتے ہیں، کیا یہ تنقیدی عمل نہیں ہے؟ تخلیق کار ہی تو اپنی تخلیق کا پہلا نقاد ہوتا ہے۔ وہی تو سب سے پہلے اپنی تخلیق کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھتا ہے۔ دنیا کے عظیم ناول نگار ٹالسٹائی کی مثال ہمارے سامنے ہے ”اس نے دار ابتذیس“ جیسا ضخیم ناول سات بار لکھا تھا۔ کیا یہ اس کے اندر کا نقاد نہیں تھا جس نے سات بار اس سے یہ ناول لکھوایا۔ اور اس وقت تک خاموش نہیں رہا جب تک کہ چھپتے وقت پریس میں بھی خاطر خواہ تبدیلی نہیں کر لی۔ اسی طرح دنیا بھر کے شاعروں، ادیبوں اور مصنفین کے جو مسودے محفوظ ہیں۔ ان میں سے پیشتر اس بات کی گواہی دیتے ہیں۔

کیا کوئی بھی فنکار اپنے اندر کے نقاد کو جھٹلا سکتا ہے؟ تنقید ہر انسان کا پیدائشی حق ہے۔ وہ اس سے جیتے جی دستبردار نہیں ہو سکتا۔ ٹی۔ ایس۔ الیٹ نے بالکل صحیح کہا ہے کہ ”تنقید سانس کی طرح ناگزیر ہے۔ زندگی کی وہ کون سی چیز ہے جس پر ہم تنقیدی نظر نہیں ڈالتے کھلے پینے، پنہنے اور اڑھنے، رہتے ہستے، اٹھنے بیٹھے غرض زندگی کا کوئی بھی عمل اور حرکت ایسی نہیں ہے جہاں ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر تنقیدی نظر نہ ڈالتے ہوں۔ خواہ کوئی تخلیق کار شعوری طور پر تنقید کو کتنا ہی نہ مانے اس کا ہر عمل اس کے نقاد ہونے کی گواہی دے گا۔ اس کا یہ دعویٰ کرتا ”میں تنقید کو نہیں مانتا“ اس کے نقاد ہونے کا یقین ثبوت ہے۔ ممتاز مفتی کا لورا بیان خواہ وہ کتنا ہی محقر کیوں نہ ہو۔ کیا نقادوں پر تنقید نہیں ہے؟ اور پھر جب

ایسا ہے تو تنقید نے اپنے آپ کو منوالیا ہے۔

اشفاق احمد کہتے ہیں: "تنقید کی ادب میں کوئی جگہ نہیں ہے" لیکن ایک ہی سانس میں وہ یہ بھی کہتے ہیں: "دوسرے یہ کہ کیا اُردو میں مغرب میں لکھی جانے والی معتبر تنقید کی سی کوئی پیمیر ہمارے یہاں ہے یا نہیں؟ وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مغرب کے معیار کی تنقید ہو تو اُردو ادب میں اس کی جگہ ہے درجہ نہیں۔ تخلیقی ادب اور تنقید ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اگر اُردو میں مغرب کے جیسا ہر صنف ادب میں عظیم سرمایہ ہوتا تو اسی اعتبار سے اُردو تنقید کو بھی اعتبار حاصل ہوتا۔ جب اُردو میں ادب کا اتنا عظیم اور بلند پایہ سرمایہ نہیں ہے تو پھر صرف تنقید کیوں کر ہو سکتی ہے۔ ناول ہی کو سمجھ کر کیا اُردو میں اتنے اور ایسے عظیم ناول لکھے گئے ہیں جتنے مغرب میں لکھے گئے ہیں۔ ای۔ ایم۔ خدسٹر نے روسی اور فرانسیسی ناول نگاری کا انگریزی ناول نگاری سے مقابل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انگریزی میں ان دونوں زبانوں میں لکھے جانے والے ناولوں کے ہم پایہ ناول نہیں ملے۔ ایسی صورت میں ہم کس طرح بلند پایہ دعویٰ کر سکتے ہیں؟ عبداللہ حسین نے اپنی بات اس طرح شروع کی ہے: "نقاد زیادہ تر تو ہیں انہوں نے اپنا یہ روزگار بنایا ہوا ہے" معلوم نہیں اس کی مراد کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کا مجلہ کچھ ادا ہو اور چھپا کچھ اور ہو۔ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ نقادوں نے تنقید کو روزگار بنا لیا ہے۔ ایسا ہو بھی تو حرج کیا ہے۔ اور اس میں برا ماننے کی بات کیا ہے۔ یہ بات بھی تو فنکار کے تعلق سے کہی جاسکتی ہے۔ انہوں نے اس بات کا اندیشہ بھی ظاہر کیا ہے۔ کہ لوگ نادان ہو جائیں گے۔ بظاہر نادان ہونے کی اس میں کوئی بات نظر نہیں آتی۔ اس کے ساتھ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر نادان ہیں تو میرا کچھ بگاڑ نہیں سکتے۔ کوئی بھی نقاد اگر وہ حقیقی معنوں میں نقاد ہے

تو اس کا کام کسی کا بھی کچھ ”بگاڑ“ تا نہیں ہوتا اس کا بنیادی مضب تو سوارنا ہے  
 فنی کا دلدے کے سن کو نمایاں کرتا ہے سن کاری کے جو پیکر عام قلمروں سے چھپے  
 ہوئے ہیں انہیں سامنے لاتا ہے۔ اس کا کام تکتہ چینی ہے نہ تنقیص ہاں اگر کوئی چیز  
 بگڑی ہوئی اسے نظر آئے گی تو اس کی نشاندہی ضرور کرے گا، جس طرح بعض فنکار  
 تنقید کے ساتھ معاذانہ سلوک کرتے ہیں ”اچھا نقاد کبھی بھی تخلیق کے ساتھ ایسا سلوک  
 نہیں کرے گا۔“

عبداللہ حسین نے ایک اور بڑا اہم مسئلہ چھیڑا ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ تنقید  
 کا حق صرف اسے حاصل ہے جو خود بھی فنکار ہے وہ لکھتے ہیں :-

”جو آدمی نقاد ہو وہ اگر شاعری کا ہے تو اسے شاعر بھی ہونا

چاہیئے۔ اور یہ میرے خیال میں فردی ہے کہ اگر افسانے اور

ناول کا نقاد ہے تو اس کے لیے فردی ہے کہ وہ افسانے اور

ناول بھی لکھتا ہو“

یہ عجیب و غریب منطقی ہے۔ عبداللہ حسین یہ کیوں نہیں کہتے کہ جو افسانے یا

ناول نہیں لکھتا اسے انہیں پڑھنا بھی نہیں چاہیئے۔ اگر وہ یہ کہتے تو ایک بات بھی

ہوتی تھی۔ کیوں کہ آپ جس طرح قاری سے پڑھنے کا حق نہیں چھین سکتے بلکہ چاہتے

ہیں کہ وہ آپ کی تخلیق کو زیادہ سے زیادہ پڑھے۔ پھر یہ کس طرح سے ممکن ہے کہ

آپ اس سے اس کی پسند اور ناپسند کا حق چھین لیں۔ اس سے نادمہ قبول

کا اختیار چھینیں۔ اس سے تنقیدی بصیرت و بصارت چھین لیں۔ نقاد بھی ایک

یا شعور قاری ہوتا ہے۔ ایک عام قاری اپنا تنقیدی رویہ اپنی حد تک محدود رکھتا ہے

جب کہ ایک نقاد اپنی تنقیدی رائے ایک فنکار کی طرح دوسروں تک پہنچانا

چاہتا ہے اور پہنچانے کا ہنر بھی جانتا ہے شاید ان کا منشا یہ ہے کہ ایک نقاد یا قاری کو کسی فن پار کی تعریف و تحسین کا اختیار تو دیا جاسکتا ہے لیکن اس پر اعتراض کر کے یا اس کی کسی کوتاہی کی طرف اشارہ کرنے کا حق نہیں دیا جاسکتا۔ بعض فنکاروں کی یہ نفسیاتی الجھن ہے کہ وہ صرف تعریف و تحسین کی مسرت کو حاصل کرنا چاہتے ہیں لیکن اعتراض خواہ وہ کتنا ہی بیجا کیوں نہ ہو اسکی تکلیف برداشت کرنا نہیں چاہتے۔ اگر صرف بنانے والے ہی کو کسی بہتر کے تصور و نتیجے پر بحث کرنے کا حق حاصل ہوتا تو پھر خوب صورتی اور بد صورتی کے کسی منظر کے تعلق سے آپکو کچھ کہنے کا حق حاصل نہیں ہو سکتا کیوں کہ آپ نے یہ خوب صورتی یا بد صورتی تخلیق کرنے کا ہنر نہیں پایا ہے آپ پھول کو پھل کہہ سکتے ہیں نہ کانٹے کو کانٹا اس بات کو دوسرا دیکھنے سے یوں دیکھنے ایک دزدی جو بھی لباس تیار کر دے خواہ وہ کتنا ہی غلط سلا ہو کیوں نہ ہو اس سے پہن لینا چاہیئے۔ کیوں کہ ہم خود اپنا لباس ہی نہیں سکتے اگر کوئی بڑھی بھدا میز یا کرسی بنا کر پیش کر دے تو اسے قبول کر لینا چاہیئے۔ کیوں کہ ہم خود میز یا کرسی بنا نہیں سکتے جب ہم معمولی شمار گیری پر دسترس حاصل نہیں کر سکتے لیکن اس پر سخت ترین نکتہ چینی کا حق رکھ سکتے ہیں تو پھر ہمیں فن کا دہر تنقید کرنے کا حق کیوں نہیں حاصل ہو گا۔ عبداللہ حسین کے اس نظریے کے مطابق ساری دنیا میں تاج محل کے بارے میں بھی کسی کو کچھ کہنے کا اختیار حاصل نہیں ہے کیوں کہ اس بارے میں وہی کہہ سکتا ہے جو اسے بنا بھی سکتا ہو۔ ایسے مطالبے کو حق یا جانب نہیں کہا جاسکتا۔

اسکے علاوہ دنیا میں جو اعلیٰ درجے کے تنقیدی کارنامے انجام پائے ہیں وہ فروغی نہیں ہے کہ صرف ایسے ہی لوگوں کے ہیں جو اس صنف ادب میں دستگاہ رکھتے ہیں جہاں تامل کی تنقید میں ہنری جیمز اور ای۔ ایم فوسٹر کی تنقید کی اہمیت مسلم ہے جو خود بھی اعلیٰ درجے کے تامل نگار تھے وہیں پرسی بک کو بھی ان دونوں پر فوقیت حاصل ہے۔ اس کی کتاب CRAFT OF FICTION کو تامل کی تنقید میں بائبل کا درجہ حاصل ہے۔ ہرچ پرسی بک کی غیر معمولی اہمیت صرف اس کی تنقید کی وجہ سے ہے ماسیٹے نقاد کھیلے ضروری نہیں کہ وہ تخلیق کار بھی ہو۔



## دکنی ادب کا اولین محقق۔ گارساں دتاسی

دکنی ادب کے بے شمار گوہر شیب چراغ تاریکیوں کا سینہ چاک کر کے ایوانِ اردو کو منور کر رہے ہیں اور آئے دن تحقیق کا کوئی نہ کوئی سلسلہ ایک نئے چراغ کو روشن کرتا ہے۔ ادیبوں چراغ سے چراغ جلتے رہے ہیں۔ آج دکنی ادب و تحقیق کے اتنے چراغ روشن ہو چکے ہیں کہ اس بات کا پتہ چلانا مشکل معلوم ہو رہا ہے کہ اسی کا پہلا چراغ کب اور کس نے روشن کیا تھا۔ اس بارے میں بعض غلط فہمیاں بھی ملتی ہیں۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ بیسویں صدی میں یہ کام بابا اردو مولوی عبدالحق نے سب سے پہلے شروع کیا۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر محمد الیرین قادری زور نے ایک مضمون ”قدیم اردو میں تحقیقی کام“ کے عنوان سے لکھا تھا۔ جس میں وہ لکھتے ہیں :-

”قدیم ادب پر تحقیقی تالیفات کا آغاز دتاسی کے کام سے ٹھیک ایک سو سال بعد بابائے اردو مولوی عبدالحق نے کیا تھا۔ ان کا جو مضمون کلیات محمد علی قطب شاہ سے متعلق ۱۹۲۲ء میں رسالہ ”اردو ادب اور نگ آباد میں چھپا تھا۔ اس نے قدیم ادب پر کام کرنے کی اہمیت اردو دنیا پر واضح کر دی کیوں کہ بابائے اردو کا وہ مضمون

اردو ادب کی عمر میں تین سو سال کے اضافہ کا باعث ثابت ہوا۔  
 لیکن میں ڈاکٹر زور مرحوم کے اس خیال سے ادباً اختلاف کرنے کی جسارت  
 کروں گا اس میں کوئی شک نہیں کہ بابائے اردو نے دکنی ادب کی تحقیق کے سلسلے  
 میں گراں قدر کام کیا ہے اس سے انکار کفران ادبی ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے  
 کہ بابائے اردو کے ۱۹۲۲ء والے مضمون سے بہت پہلے دکنی ادب کی تحقیق کے بارے  
 میں اہم کام ہوا تھا۔ اس سلسلے میں بیسویں صدی میں جو پہلا مضمون شائع ہوا  
 وہ شمس اللہ قادری کا ہے جو ۱۹۱۰ء میں شائع ہوا۔ انہوں نے اس مضمون کا  
 ذکر اپنی کتاب ”اردوئے قدیم“ ہی میں نہیں بلکہ ”رسالہ تاج“ کے اردو کے قدیم  
 نمبر مطبوعہ ۱۹۲۲ء میں بھی یوں کیا ہے :-

”ہمارے مضمون ۱۹۱۰ء میں ”لسان العصر“ لکھنؤ کے تین نمبروں میں  
 شائع ہوا جس کے ۳۳ صفحات ہیں اور اس کی تقسیم موجودہ مضمون  
 کی تقسیم سے کسی قدر مغائر ہے، پہلے حصے میں عادل شاہی شعرا  
 کا ذکر ہے۔ اس کے تحت سعدی، نیرتی، ہاشمی اور سبوا کے  
 حالات علی الترتیب ہیں۔ اس کے بعد قطب شاہی شعرا کا تذکرہ  
 لکھا ہے جس میں سب سے پہلے نوری، غواقی اور نیرتی کا حال  
 ہے۔ تیسرے حصے میں عابز، وجدی اور دلی کے حالات ہیں اور  
 اس طرح اس میں دس شعراء کا تذکرہ آیا ہے۔“

شمس اللہ قادری کے اس مضمون کی پذیرائی اس وقت کے علمی اور ادبی علاقوں میں  
 جس طرح ہوئی۔ اس کا بھی ذکر انہوں نے یوں کیا ہے :-  
 ”ہمارے مضمون اگرچہ نہایت مختصر اور نامکمل تھا مگر پھر بھی علمی حلقے

میں پسندیدہ نہ لگا ہوں سے دیکھا گیا۔ مولانا حالی و علامہ شبلی نے

اسے اپنی نوعیت کا پہلا مضمون قرار دیا۔ ان حوصلہ افزائیوں سے ہماری ہمت بلند ہو گئی اور ہم نے مضمون کو مکمل کرنے کا تہیہ کر لیا۔

اس طرح شمس اللہ قادری کا یہ مضمون مکمل شکل میں ۱۹۲۲ء میں اور پھر کتابی صورت میں شائع ہوا۔ ظاہر ہے کہ یہ مضمون دکنی ادب کی تحقیق کے سلسلے میں بابائے اردو کے مضمون سے کوئی بارہ سال پہلے چھپا ہے۔ دکنی ادب کے شعراء کے تعلق سے ایک اور کتاب جو بابائے اردو کے مضمون سے کوئی گیارہ سال پہلے شائع ہوئی وہ بھی خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اس کتاب کا ذکر بھی بہت کم ہوتا ہے۔ یہ کتاب مولوی عبدالجبار رضوی ملکا پوری کا ”تذکرہ شعراء دکن“ ہے

یہ تذکرہ دو ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ جس میں دکن کے تمام اہم شعراء کا ذکر بڑی تفصیل کے ساتھ موجود ہے۔ اس کے علاوہ نعیر الدین ہاشمی کی کتاب ”دکن میں اردو“ پہلی مرتبہ ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کی ضخامت سے ظاہر ہے کہ اس موضوع پر وہ بھی ۱۹۲۲ء سے پہلے سے کام کر رہے ہوں گے۔ بہر حال ان شواہد کی روشنی میں یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ ”بابائے اردو“ کا وہ مضمون اردو ادب کی عمر میں تین سو سال کے اضافہ کا باعث ہوا۔

بسیوں صدی سے بہت پہلے موجود تحقیق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ گار سال ادا کسی وہ پہلا شخص ہے جس نے دکنی ادب کی تحقیق سے گہری دلچسپی لی اور دکنی ادب کی کتابیں سب سے پہلے مرتب کر کے شائع کیں۔ دتاسی اردو زبان و ادب کا اتنا اور ایسا بڑا محقق ہے جس کا جواب دینا بھر کے مشرقین میں نہیں ملتا۔ دتاسی نے مجموعی طور پر اردو ادب کی اتنی زبردست اور ہم گیر خدمت کی ہے کہ اس کے اظہار کے لئے

کئی کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ جس میں پہلی کتاب ڈاکٹر زور کی ہے۔ جس میں ڈاکٹر زور نے صرف دتاسی کا ذکر ہی نہیں کیا ہے بلکہ اس کے عہد کے تمام اُردو ادب پر کام کرنے والے مستشرقین کا تذکرہ کیا ہے۔ دوسری کتاب ڈاکٹر ثریا حسین پر دینسرادہ علی گڑھ یونیورسٹی کی ہے۔ ان کتابوں سے ظاہر ہے کہ دتاسی نے اُردو زبان اور علم و ادب کی کس درجہ گراں بہا خدمات انجام دی ہے لیکن دتاسی کے عظیم کارناموں کے ذکر میں اس کی ادب کی تحقیق کے سلسلے میں جو ایک کارنامہ انجام دیا ہے وہ دب کر رہ گیا ہے اور ان کتابوں میں اس نے ضمنی اور ثانوی شکل اختیار کر لی ہے۔ اسی لئے یہاں دتاسی کے اسی غیر معمولی اور اولین کارنامے کو پوری طرح نمایاں کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

دکنی ادب پر تحقیق کا سلسلہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مدراس میں سب سے پہلے شروع ہوا۔ کیوں کہ محمد ابراہیم بیجا پوری نے ۱۸۲۲ء میں انوار سہیلی کا ترجمہ دکنی میں کیا تھا۔ یہ ترجمہ فورٹ سینٹ جارج کالج مدراس کے لیے کیا گیا تھا۔ اس کالج نے بھی دکنی زبان و ادب کی ایسی ہی خدمت کی تھی جیسی کہ فورٹ ولیم کالج کلکتہ میں اُردو نثر کی ہوئی تھی۔ لیکن فورٹ سینٹ جارج کالج نے کون سی دکنی کتابیں مرتب کر کے شائع کی تھیں۔ اس کا سماحل کوئی ثبوت نہیں ملتا، لیکن گمان غالب ہے کہ دکنی ادب کی تحقیق کے سلسلے میں یہاں ضرور کوئی کام ہوا تھا۔ کیوں کہ بہت بعد میں مدراس سے دکنی کی بعض کتابیں مرتب کر کے شائع کی گئی تھیں۔ دتاسی نے ۱۸۶۷ء سے ۱۸۷۳ء تک جو مقالات لکھے ہیں ان میں سے اس بات کا پتہ چلتا ہے۔

وہ لکھتا ہے :

”ہندوستانی زبان کی دکھنی شاخ کے متعلق جس میں کثرت سے



سراج، سنانا شاہ کے دوسروں کا ذکر نہیں ملتا۔ البتہ عمدہ منتخبہ میں میر محمد خاں سرود نے کئی دکنی شعرا کا ذکر کیا ہے جیسے امین، احمد گجراتی، ملک خوشنود، ذوق، سراج، عاشقی، غواہی، ولی، وجہی، اور ہاشمی، لیکن ان تذکروں میں دکنی کے شعراء کا ذکر بہت سرسری ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان تذکرہ نگاروں نے صرف نام گنا دیئے ہیں، دو ایک سطروں میں حالات بھی لکھ دیئے ہیں۔

لیکن انہیں دکنی شعراء کی تخلیقات کا پتہ نہیں تھا۔ جدیدہ کہ کریم الدین کے تذکرہ طبقات الشعراء جو دہاسی کی کتاب "تاریخ ادبیات ہندوستان" کے استفادہ کے بعد لکھا گیا ہے۔ دکنی شعراء کی تخلیقات کی تفصیل نہ ہونے کے برابر ہے اور صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ان تذکرہ نگاروں میں کوئی بھی محقق نہیں تھا۔ ہندوستان میں دکنی ادب کی تحقیق کے نگہان کا نتیجہ ہے کہ آب حیات میں جو ۱۸۸۸ء میں لکھی گئی ہے۔ محمد حسین آزاد نے ولی کو اردو شاعری کا باوا آدم قرار دے دیا ہے جس کی وجہ سے ولی کو اردو شاعری کا باوا آدم سمجھنے کی روایت ایسا مستحکم ہو گئی کہ بیسویں صدی میں جب دکنی ادب کی اشاعت کا کام شروع ہوا تو ہم کو یہ کہنا پڑا کہ اس کی وجہ سے ہماری ادبی تاریخ میں تین سو سال کا اضافہ ہوا۔ یہ بھی ہماری تحقیقی کم مائیگی کا ثبوت ہے۔ کیونکہ خود ڈاکٹر محی الدین قادری زور کے کہنے کے مطابق یہ کام ایک سو سال پہلے شروع ہو چکا تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

"اردو کے قدیم ادب پر تحقیقی کام کی ابتدا کا سہرا کاساں دہاسی کے سر ہے۔ وہ سورہوں یونیورسٹی پریس میں اردو کے استاد تھے۔ انہوں نے یہ کام ۱۸۲۵ء میں شروع کیا اور تقریباً پچاس سال تک وہ اس میں مصروف رہے"

دراستی کی تحقیق کا چرچا اس کی زندگی ہی میں ہندوستان میں پہنچ چکا تھا۔  
 سرسید اس کی کتاب ”تاریخ ادبیات ہندی اور ہندوستانی“ کا ذکر اپنے  
 اخبار ’سائنٹفک سوسائٹی‘ علی گڑھ مورخہ اکتوبر ۱۸۶۸ء میں یوں کیا ہے :  
 ”گارساں ڈیلاسی صاحب نے جن کا نام نامی یورپ کے علمی مجالس میں  
 نہایت مشہور ہے اور جنہوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ مشرقی زبانوں  
 کی تحصیل میں صرف کیا ہے ملک فرانس سے ہمارے پاس ایسی  
 کتاب بھیجی ہے جس میں ہندوستانی زبان کی تحقیق کی گئی ہے  
 مگر اس کے مصنف نے ہندوستانی زبان سے ایک ایسے وسیع  
 معنی مراد لیے ہیں جس میں ہندی، اردو، دکنی زبانیں سب  
 شامل ہیں“

اردو، دکنی ہی کی بجلی ہوئی صورت ہے۔ اس بات کو ابتدا میں محسوس نہیں کیا  
 گیا۔ کیوں کہ اس بات کی تہہ تک وہی شخص پہنچ سکتا تھا جو دکنی ادب کے ذخیرہ  
 سے بھی پوری طرح واقف ہو اور جدید اردو پر بھی جس کی گہری نظر ہو۔ جب بھی  
 ایسا نہیں ہوا ہے۔ دکنی کو الگ زبان سمجھ لیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے سرسید گارساں  
 دراوسی کے سلسلے میں لکھتے ہیں :

”جب کہ اکبر کی سلطنت کا عہد آیا اور مسلمانوں کی سلطنت  
 جم گئی تو یہ فارسی زبان جس میں پہلے سے عربی کے لفظ بہت سے  
 ملے ہوئے تھے، ہندوستان کی زبانوں سے بلا تکلف مل جل کر  
 ہندوستان کے جنوبی حصہ میں ایک نئی زبان مستعمل ہو گئی جس کو  
 دکنی کہتے تھے اور شمالی حصہ میں ایک اور زبان قائم ہو گئی جس کو

اُردو کہنے لگے اور انجام کار اُردو زبان کو بڑی ترقی حاصل ہوئی مگر  
ابتداء میں دکنی زبان سے بہت پیچھے رہی ہوئی تھی اور دکنی زبان  
جس طرح پہلے رائج ہوئی تھی ایسے ہی وہ اب گننام بھی ہو گئی۔  
لیکن دکنی کی نظر میں اُردو زبان کا پورا ارتقا تھا اسی لیے وہ دکنی اور اُردو  
کو الگ نہیں سمجھتا بلکہ ایک ہی زبان کے دو روپ قرار دیتا ہے۔ موجودہ تحقیق سے  
بہت سے ہندوستانی زبانوں کا ارتقا اس کے پیش نظر ہے۔ وہ جانتا ہے کہ  
محمود غزنوی کے حملوں سے ہندوستانی زبانوں میں تیزی سے تغیر رونما ہوا اور  
رفتہ رفتہ اُردو زبان پیدا ہوئی۔  
وہ لکھتا ہے :

”سنہ ۶۸۰ء کے آغاز ہی میں مسلمان ہندوستان میں فاتح  
کی حیثیت سے پہنچے۔ محمود غزنوی نے سنہ ۱۰۰۱ء کے لک بھگت  
سے بڑھ کر شاندار فتوحات حاصل کیں اور اسی وقت سے شہروں  
میں ہندوستانی باسا میں تغیر واقع ہوا۔“  
آگے چل کر وہ یہ بتاتا ہے کہ بابر کے زمانے میں یہ زبان نمایاں شکل میں ابھر کر  
سامنے آئی۔ وہ لکھتا ہے :

”اس وقت ہندوستانی زبان فارسی زبان میں گھل مل گئی جس  
میں عرب فاتحوں کے تسلط اور مذہب کی بدولت بے شمار عربی  
الفاظ بھی داخل ہو گئے تھے اور اس عجیب و غریب آمیزش  
سے ہندوستانی، ”اُریائی“ اور سامی لہروں کا سنگم بن گئی جو  
ایک قسم کی نہایت غیر معمولی لسانی ترکیب ہے۔“

ہندوستانی زبان کے اس پورے ارتقاء کو پیش نظر رکھنے کا نتیجہ ہے کہ وہ شمالی ہند کی اُردو اور دکنی کو ایک ہی زبان کے دو حصے سمجھتا ہے۔ اس لئے لکھتا ہے:

”اس طرح دہری ہندوستانی زبان وجود میں آگئی یعنی شمالی زبان اور جنوبی زبان۔ شمال کی ہندوستانی کو اُردو کا نام ملا کیوں کہ اسی نے شاہی اُردو میں جیم لیا تھا اور جنوب یا دکنی کی دکنی کہلائی“

دہاسی اس بات کی بھی وضاحت کرتا ہے کہ اس زبان نے ابتداء میں شمالی ہند میں ترقی کی اور بعد میں جنوبی ہند یا دکن میں اس کو اتنا فروغ حاصل ہوا کہ اس میں اعلیٰ درجے کی شاعری ہوئی اور جب دکنی شمالی ہند پہنچا ہے تو پھر شمالی ہند نے اس کی طرف توجہ کی اور شعر و ادب کے لیے اس کا استعمال ہوا۔

”اس کے بعد پھر جنوب ہی میں اس بولی میں جسے دکنی کہتے ہیں ریختہ اشعار لکھے گئے، یہی طرزِ آثار شمالی (ہندوستان) کے شاعروں نے اپنی تظہوں کے لیے اختیار کیا“ وہاں اس سے قبل فارسی مستعمل تھی“

دہاسی نے اس کے بعد دکنی کے کئی شاعروں کے نام گنائے ہیں اور یہ بتایا ہے کہ شمالی ہند میں اُردو شاعری کا یا قاعدہ آغاز ہونے سے پہلے جنوبی ہند میں اعلیٰ درجے کی شاعری ہو رہی تھی۔ اور دکنی کے ایک شاعر ہی نے شمالی ہند میں اُردو شاعری کی شمع روشن کی۔

وہ لکھتا ہے :

”شمالی ہند کے شعراء نے ہمیں اٹھارویں صدی عیسوی میں شہرت حاصل کی، حاتم جو سترھویں صدی کے آخر میں ہوا دہلی کا غالباً پہلا شاعر ہے جس نے اردو میں لکھنا شروع کیا اور اس کا اقرار کرتا ہے کہ اس نے عام زبان (اردو) میں لکھنے کا اس وقت فیصلہ کیا جب کہ ولی کا دیوان دہلی پہنچا اور پھر (شمال کے دیگر شعراء نے اس کی تقلید کی“

ایک بات تو یہ کہ دتاسی کو اردو زبان کے ارتقاء کا پوری طرح اندازہ تھا۔ اس کا مطالعہ اور معلومات حیرت ناک ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اس زمانے کے سارے اردو ادب پر اس کی... بگڑی نظر تھی جو کسی بھی اور اردو کے اسکالر کو حاصل نہ تھی خواہ وہ مشرق کا ہو یا مغرب کا۔ تیسری بات یہ کہ وہ سانی یا علاقائی عصیت کا شکار نہیں تھا۔ چوتھی بات یہ کہ اس نے شمالی اور جنوبی ہند کی دونوں کے ادبی کارناموں کا ساتھ ساتھ مطالعہ کیا تھا۔ رسل و رسائل کی سہولتوں کے نہ ہونے کے باوجود اس نے بے شمار دکنی اور شمالی ہند کی کتابیں اور مخطوطات حاصل کئے تھے۔ یہ تحقیقی لگن اور جستجو سوائے سرسید کے اس زمانے کے کسی بھی ہندوستانی اسکالر کے پاس نظر نہیں آتی۔ ایک ہی موضوع پر اردو اور دکنی اردو میں جو بحثیں لکھی گئی تھیں اس کا مطالعہ گارساں دتاسی نے کیا تھا وہ اپنے خطبات میں جگہ جگہ اس بات کی صراحت کرتا ہے... وہ مثنوی یوسف زلیخا کے بارے میں لکھتا ہے :

”میں“ یوسف زلیخا“ کے چھ مختلف نسخوں سے واقف ہوں ایک

ایں کا جو ۱۶۰ء میں لکھا گیا۔ دوسرا طیش کا جو اس نے

یہ زمانہ قید، قید خانے میں لکھا گیا۔ تیسرا فدوی لاہوری  
 کا جس پر اس کے ایک ہم عمر نے بہت کچھ نکتہ چینی کی ہے۔  
 چوتھا مجیب کا جو اس زمانہ کا شاعر ہے۔ پانچواں عاشق  
 احمدی علی کا جو عشق نامہ کے نام سے موسوم ہے اور سنہ ۱۸۳۷ء  
 میں بمبئی میں طبع ہوا۔“

اسی طرح ”لیلۃ مجنوں“ کے بارے میں جو مثنویاں لکھی گئی تھیں اس سے بھی  
 وہ واقف ہے، اس کا کہنا ہے :

”لیلۃ مجنوں کی پانچ مختلف مثنویوں کا مجھے علم ہے۔ تجلی کی،  
 عظیم دہلوی (معروف بہ شاہ جہوں) کے شاہ نامے کی بحر  
 میں ہے، ہوس کی جو اردو کے ایک ثواب آفاق الدولہ کے  
 رشتہ دار ہیں جو رضا، رنی اور رسا کے ناموں سے مشہور  
 ہیں، ولا کی جو امیر خسرو کی مشہور فارسی مثنوی کی تقلید میں  
 لکھی گئی ہے اور ایک اور قدیم نسخہ جس کا ذکر ڈاکٹر سپرنگر نے  
 کیا ہے۔“

شمالی ہند میں جو ادبی کام ہو رہا تھا اور دکھنی میں جو ہو چکا تھا وہ ہمیشہ  
 دہاسی کے پیش نظر رہتا ہے اس لیے اس کو کہیں بھی اور کبھی یہ غلط فہمی نہیں  
 ہوتی کہ دکھنی اور اردو علاوہ ہیں اسی لئے وہ دونوں کا ذکر ایک ساتھ کرتا  
 ہے۔ بہرام گور کے متعلق اس نے لکھا ہے :

”ہندوستان میں بہرام گور کے تین نسخوں سے واقف ہوں  
 ایک حیدری کا جس کا نام ہفت پیکر ہے جو نظامی کی مثنوی

کا نام ہے، دوسرا طبعی کاسنہ ۱۶۷۷ء میں لکھا گیا، تیسرا  
حقیقت بریلوی کا جس کا سال تصنیف ۱۱ - ۱۸۱۰ اور نام  
ہشت گلزار ہے۔“

چوں کہ دہاستی دکنی ادب کے ذخیرہ سے بریلوی طرح واقف تھا۔ اس لئے  
وہ اپنے تمام خطبات میں اور اپنی تاریخ اور دوسری تمام کتابوں میں دکنی  
کے ادبی کار ناموں کا ذکر بھی لازمی طور پر کرتا ہے۔ وہ ان کا صرف ذکر ہی نہیں  
کرتا بلکہ ان کتابوں کو وہ پڑھ چکا تھا۔ دکنی مخطوطات کا ایک بڑا ذخیرہ  
اس نے جمع کر لیا تھا۔ ”داکٹر زور نے ان مخطوطات کی فہرست اپنی کتاب میں  
دی ہے۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ

”و قصص الانبیاء کا دکنی ترجمہ، عبدالصمد عبدالوہاب خاں  
خزانہ عبادت شاہ محمد قادری کی طویل مثنوی، محمد عاجز کا  
قصہ فیروز شاہ، ولی کے دیوان کے دس نسخے، وحید الدین  
کی بچھی باچھا، خواجہ کا طوطی نامہ، محمد عاجز کا لعل و گوہر  
سید باقی کا معراج نامہ، نظام الدین دکنی کا کھوپری نامہ،  
وحیدی دکنی کا قصہ حضرت علی، حیدر شاہ دکنی کا قصہ  
چندر بکن و ہامسار، محمد میر دکنی کا قصہ ہلکے شاہ، شاہ محمد  
زماں یار دکنی کا قصہ ڈولی نامہ، فانی دکنی کا قصہ ابوالفیض، نوری  
دیدار دکنی کا قصہ ماہ نور، قانر دکنی کا قصہ رضوان شاہ،  
نہرقی کا گلشن عشق، سعدی کا کر پچا اور پند نامہ کا دکنی ترجمہ،  
کاظم الدین کا جنگ نامہ، سہراب درسم، انوار سہیلی کا دکنی ترجمہ

دکنی غریب اور کئی دکنی قصبے“

اکتالوں کے علاوہ اس نے مختلف کتب خانوں کی دکنی کتابیں یا پھر ان کی نقلیں بھی اپنے کتب خانے میں جمع کر رکھی تھیں۔ ان میں وجہ الدین کی ”پنچھی یا چھا“، حسین الدین کا قصبہ کامروپ کے کئی نسخے، عاجز کی قصبہ فروز شاہ، محمد امین دکنی کا قصبہ یوسف زلیخا۔ غرض کہ دکنی کی پچاسوں کتابیں اس کے پاس تھیں اور اس نے ان کتابوں کا بالاستیاب مطالعہ کیا تھا۔ اسی طرح شمالی ہند کی سینکڑوں مطبوعہ اور غیر مطبوعہ کتابوں سے وہ واقف تھا اور کئی کتابیں اس کی ذاتی ملکیت تھیں۔ اس نے اپنی کتاب تاریخ ہندوستانی اور ہندو میں کوئی تین ہزار شاعروں کا تذکرہ کیا ہے جن میں سے دوسو شاعر دکنی کے ہیں۔ وہ خود لکھتا ہے :

دو تین ہزار مصنف جن کا میں نے ذکر کیا ہے ٹھیٹ دکنی میں  
لکھنے والے کوئی دوسو ہیں“

انیسویں صدی میں دکنی ادب سے اتنی گہری واقفیت اس کے حقیقی مزاج کی روشن دلیل ہے۔ دتاسی نے دکنی ادب کی ترتیب اور تدوین کا کام ہندوستان سے کابل سو پرس پہلے شروع کر دیا تھا۔ اس نے سب سے پہلے ولی کے دیوان کی تدوین کا کام شروع کیا۔ ولی کے دیوان کے اس زمانے میں جتنے بھی نسخے مل سکتے تھے اس نے جمع کئے اور ان تمام مخطوطات کے تقابلی مطالعے کے بعد ولی کے دیوان کا ایک صحیح نسخہ مرتب کیا۔ ڈاکٹر زورہ اس کے تعلق سے لکھتے ہیں :

”اس نے ہندوستان سے اس کے متعدد قلمی نسخے منگائے۔“

ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کیا اور عرصہ دراز کی محنت کے بعد ایک قابل قدر دیوان مرتب کیا جو ۱۸۳۷ء میں پیرس کے شاہی دارالطبع سے شائع ہوا۔

داسی کا یہ تحقیقی کام کئی ہی نہیں اردو ادب کی تحقیق میں جو اہمیت رکھتا ہے اس پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر زور لکھتے ہیں :

”داسی کا ”کلیات“ کئی حیثیتوں سے قابل قدر ہے اس کے ذریعے سے داسی نے نہ صرف اردو کے ایک حقیقی شاعر کی صحیح عظمت اور مقبولیت سے روشناس کیا بلکہ اردو دنیا کے لیے قدیم شاعروں کے کلام کو سلیقے سے ترتیب دینے کا ایک نائن تقلید نمونہ بھی پیش کیا لیکن اس نمونے کے باوجود بھی آج تک اردو کے بہت کم شاعروں کے کلام اس احتیاط اور توجہ کے ساتھ شائع کئے گئے ہیں“

ڈاکٹر ثریا حسین داسی کے مرتب کردہ دیوان کے تعلق سے لکھتی ہیں :

”غرض یہ اولین دیوانِ رولی کا فرانسیسی ایڈیشن انیسویں صدی کے یورپی معیارِ تدوین کا اچھا نمونہ ہے اور ماننا پڑتا ہے کہ ایسی دقت تک ہندوستان میں تحقیق ابھی اس معیار تک نہیں پہنچی تھی“

داسی نے فرانس میں بیٹھ کر تدوین کا یہ کام انجام دیا ہے۔ جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے کہ اس نے اس کے باوجود رولی کے دیوان کے جتنے بھی نسخے مل سکے تھے وہ تمام جمع کئے ہیں اور ان کے تقابلی مطالعہ سے اپنا دیوان مرتب کیا ہے۔ داسی

نے ہندوستان کا سفر کبھی نہیں کیا تھا۔ لیکن وہ ہر ممکن طریقے سے اپنا مواد جمع کرتا تھا۔۔۔ وہ لکھتا ہے :

” میں نے کوشش کی ہے کہ جتنی قلمی کتابیں ممکن ہوں ہیا کروں میں تین بار انگلستان گیا تاکہ ہندوستانی کتابوں کے ذخیروں کا سرکاری اور نجی کتب خانوں میں پتہ چلاؤں۔ ہندوستانی نخطوط کا سب سے اہم ذخیرہ جو میں دیکھ سکا وہ ایسٹ انڈیا آفس لائبریری ہے۔“

دیوان دلی کے علاوہ دتاسی کا دوسرا ترتیب متن کا کارنامہ تحسین الدین کی مثنوی کا مروجہ ہے۔ ڈاکٹر زور نے اس کے تعلق سے لکھا ہے :

” دتاسی یہاں دلی جیسے عظیم الشان شاعر کے کلام کی ترتیب و تحقیق میں محو تھا، ایک اور کتاب بھی اس کے زیر مطالعہ تھی، یہ تحسین الدین کی مثنوی کا مروجہ ہے۔ اس کتاب کی طرف دتاسی کی توجہ غالباً اس وجہ سے منعطف ہوتی کہ وہ ایک طویل مسلسل نظم تھی اور یہ وہ چیز ہے جس کی دلی کے یہاں کمی تھی۔ چنانچہ دتاسی نے کامروجہ کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا اور یہ ترجمہ بھی ۱۸۳۳ء میں شائع ہوا۔“

مثنوی کا مروجہ کا ترجمہ کرنے کے بعد وہ اس کی تدوین کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ ڈاکٹر زور نے لکھا ہے :

” اس کام کی خوبی اور مقبولیت کا اس واقعہ سے اندازہ ہو گا کہ اس ترجمے کی اشاعت کے بعد ایک سال کے اندر دتاسی اصل اردو

کامروپ کو شائع کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اس فرانسیسی محقق نے اس کے بھی کئی قلمی نسخے جمع کئے تھے۔ یہ کتاب پیرس کے شاہی دارالطبع سے ۱۶۳۵ء میں چھپ کر نکلی۔

ڈاکٹر ثریا حسین اس تحقیقی کام کے بارے میں لکھتی ہیں :  
”اس کتاب کا ہندوستانی متن پیرس میں فرانسیسی ترجمے کے

کے ایک سال بعد (۱۸۳۵ء) تین قلمی نسخوں پر مبنی ہے۔“

دتاسی کے یہ دکنی تحقیق کے کارنامے اس زمانے کے ہیں جب پورے ہندوستان میں دکنی تخلیقات سے پوری واقفیت تو دور کی بات ہے دکنی کے بہت سے شاعروں کے نام تک معلوم نہیں تھے۔

دتاسی کو اس بات کا کامل شعور تھا کہ اُردو کے ارتقا فی مدارج کا فرق

دکنی اور شمالی ہند کی اُردو میں پوری طرح نمایاں ہوتا ہے۔ اسی لیے یہاں وہ شمالی ہند کے اُردو کے نمونے اپنے طلباء کے سامنے پیش کرتا ہے وہیں دکنی اُردو کے نمونوں سے بھی انہیں واقف کر داتا ہے۔ اسی وجہ سے وہ میرامن کی باغ و بہار کے ساتھ تحسین الدین کی ”کامروپ“ کو بھی پڑھاتا ہے۔ اس کے بارے میں اس نے خود اپنے ایک خطبے میں لکھا ہے :

”میں اس سال ”باغ و بہار“ فارسی اور لاطینی ہر دو اسی تحریر میں

پڑھاؤں گا۔ یہ کتاب خالص ہندوستانی زبان میں لکھی گئی

ہے ساتھ ہی ”کامروپ“ کے کارناموں کی تحسین الدین والے

ایڈیشن سے شرح کروں گا۔ یہ کتاب دکنی زبان میں ہے۔“

دتاسی نے نہ صرف دکنی ادب کی تحقیق کی بلکہ اپنے تحقیقی کاموں کو

فرانسیسی میں منتقل کر کے دکنی ادب سے یورپ والوں کو متعارف کیا۔ پیرس کی ایک علمی مجلس کے سکریٹری ارنسٹ رینان نے دتاسی کی علمی اور ادبی خدمات کا احاطہ کرتے ہوئے دتاسی کے جس تحقیقی کام کا خاص طور پر ذکر کیا ہے وہ دکنی کا دیوان ہے۔ وہ لکھتا ہے:

” کلیات دکنی اور اس کے منتخبات کا فرانسیسی ترجمہ ایک بیش بہا خزانہ ہے جو ہمارے ذہنوں کی رہنمائی ایک نئی سمت کی طرف کرتا ہے۔ گارساں دتاسی نے ہندوستان پر پڑھنے پڑھانے سوچنے اور لکھنے لکھانے کے ساتھ ہر قسم کی نئی معلومات خاص طور پر ادبی رجحانات اور علمی تجربات حاصل کرنے کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا تھا۔“

دتاسی نے یوں تو اپنی ساری زندگی اُردو ادب کی خدمت کے لئے وقف کر دی تھی لیکن اس کے وہ کام جو غیر معمولی اہمیت اور وقعت رکھتے ہیں ان میں تاریخ ادبیات ہندوی اور ہندوستانی بھی قابل ذکر ہے۔ دکنی ادب کے سلسلے میں اس کی بڑی اہمیت ہے۔ دتاسی نے سال ہا سال کی محنت کے بعد ”تاریخ ادبیات ہندوی اور ہندوستانی“ ترتیب دی تھی اس میں تاریخ ادب کے اولین نقوش ملتے ہیں۔ دتاسی نے اس کی ترتیب میں ہندوستان میں لکھے گئے سارے تذکروں سے زہرف استفادہ کیا بلکہ ہر ممکن ذریعے سے معلومات فراہم کیں اور اپنا یہ تذکرہ مرتب کیا۔ ڈاکٹر ثریا حسین اس کے بارے میں لکھتی ہیں:

” ادب کی تحقیق اور تدوین میں دتاسی کا سب سے اہم کارنامہ

اس کی ہندوی اور ہندوستانی ادبیات کی تاریخ ہے۔ جس پر اس نے

اپنی زندگی کے کئی سال صرف کیے۔ اور مواد کی فراہمی کے سلسلے میں صرف تذکروں پر قناعت کرنے کی بجائے خطوط، مقامین رسائل اور مختلف فہرستوں، دکیا لاگ، قلمی نسخوں اور گرامر کی کتابوں سے بھی استفادہ کیا۔

دکنی ادب کی تحقیق میں یہ کتاب اس لیے غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے کہ ۱۹۳۹ء میں جب کہ یہ تذکرہ لکھا گیا سارا ہندوستان دکنی ادب کے پیش بہا ذخیرہ سے ناواقف تھا۔ اس نے صرف دکنی کے دو مصنفین ادا ان کی تصانیف کے نام دیئے ہیں۔ دتاسی کی اس تاریخ کو ایف قیلن نے انگریزی میں منتقل کیا اور پھر کریم الدین نے انگریزی کے اسی ترجمے سے مدد لے کر اپنا تذکرہ مرتب کیا۔ اس کتاب کے دو ایڈیشن خود دتاسی کی زندگی میں چھپے۔ دو سکاٹلینڈ میں اس نے نئی معلومات کا اضافہ کیا ہے۔ یہ ۱۹۱۷ء میں شائع ہوا۔ اس کا تیسرا ایڈیشن امریکہ میں ۱۹۶۱ء میں شائع ہوا۔ دتاسی نے اپنی اس تاریخ میں صد ہا شاعروں اور کتابوں کے حالات لکھے ہیں۔ اس لیے اس سے بعض غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں۔ بعض سنہ اس نے غلط دیئے ہیں۔ بعض الفاظ کے معنوں کو سمجھنے میں بھی اس سے غلطی ہوئی ہے۔ بابائے اردو نے بجا طور پر ان کے بارے میں لکھا ہے :

”مصنف نے اس امر کی کوشش کی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو۔  
قدیم تذکروں اور کتابوں سے ہر مصنف کی معلومات جمع کی جائیں  
اس کے علاوہ ایک بات جو ہمارے تذکروں میں مفقود ہے۔  
وہ یہ کہ اس نے ہر مصنف یا شاعر کے کلام سے بعض ایسے تاریخ  
اور معلومات اخذ کئے ہیں جن سے اس کی زندگی اور سیرت

پر روشنی پڑتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کتاب میں جابجا غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس زمانے میں بہت سی ایسی معلومات ظہور میں نہیں آئی تھیں جو اس وقت ہماری دست رس میں ہیں۔ دوسرے وہ غیر ملک کا شخص تھا اور کبھی ہندوستان آنے کا اتفاق نہیں ہوا تھا۔ اس سے ہمارے ادب اور ہمارے معاملات کے سمجھنے میں کہیں کہیں غلطی کا سرزد ہو جانا کوئی تعجب کی بات نہیں۔ تعجب اس امر پر ہے کہ اس اجنبی نے ہندوستان سے ہزار میل کے فاصلے پر پیرس میں بیٹھ کر ہمارے ادبیات پر ایسی بے مثال اور عجیب کتاب لکھ ڈالی۔“

دراستی پہلا تذکرہ لکھا ہے جس نے دکنی شعرا کے نام اور کام کی تفصیل دی ہے ورنہ دتاسی سے پہلے کے تذکرہ نگار دکنی میں جو ذخیرہ ادب موجود ہے ان کے ناموں سے تک ناواقف تھے۔

دکنی تحقیق میں اس کے خطبات کی بھی بڑی اہمیت ہے۔ دتاسی نے ۱۸۶۹ء سے ۱۸۷۹ء تک پابندی سے ہر سال خطبہ دیا ہے۔ ان سالانہ خطبات سے سال بھر میں اردو ادب میں جتنا بھی کام ہوا تھا اس کی ایسی تفصیل ملتی ہے جس سے ہم سال بھر کی ادبی، علمی اور صحافتی سرگرمیوں سے واقف ہو جاتے ہیں۔ یہ خطبات بھی دتاسی کے غیر معمولی تحقیقی تجسس کی بہترین مثال ہیں۔ سر اس مسعود نے جب پہلی بار ان کا مطالعہ کیا تو انہوں نے اپنے تاثرات کا اظہار یوں کیا تھا:

”جب میں نے اس کتاب کو پڑھنا شروع کیا تو میرے دل کی عجیب کیفیت تھی اور اس خیال سے میری ہمت اور فخر کی کوئی انتہاء نہ رہی کہ ایک نامور عالم جو غیر ملک کا رہنے والا ہے، سال ہا سال تک میری مادی زبان کے مطالعہ اور عالمانہ تحقیق میں مصروف رہا، اس لیے نہیں کہ وہ ہندوستان کے کسی بڑے سرکاری عہدے پر مہموم تھا بلکہ اس لیے کہ وہ بغیر کسی دنیادی غرض کے محض علم کی خاطر اس زبان سے محبت کرتا تھا۔“

دعاسی کے خطبات دکنی ادب کی تحقیق میں اس لیے اہمیت رکھتے ہیں کہ اس میں اس نے بہت سی ایسی باتوں کا ذکر کیا ہے جن سے آج تک ہم ناواقف ہیں۔ مثال کے طور پر اس نے میجر ایم۔ ڈبلیو سکار (M.M. Scaer) کا ذکر کیا ہے جو دکن کی بعض کتابوں جیسے ”قصہ رضوان شاہ“، ”گلشن عشق“ اور ”پھول بن“ کی اشاعت کا اہتمام دہلاکس سے کر رہا ہے۔ رجب میں نے یہ بات پروفیسر غلام عمر خاں کوستانی جنہوں نے دکن کی کئی کتابیں مرتب کی ہیں اور ماہر دکنیات، حیثیت سے ممتاز مقام رکھتے ہیں تو انہوں نے کہا کہ اس نام سے ہم واقف ہیں تھے۔ اور پہلی بار یہ نام سن رہے ہیں۔ گارسان دعاسی کی اس اطلاع سے اس بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انیسویں صدی میں دکنی ادب میں دکنی ادب کی تحقیق پر تو ہندوستان میں بھی کام ہو رہا تھا اور دکنی کتابوں کو رتبہ کر کے شائع کیا جا رہا تھا لیکن اب یہ کتابیں اب اسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہو چکی ہیں۔

اسی طرح ان خطبات میں بے شمار ایسی باتیں ہیں جو آج بھی ہمارے لیے

مشعل راہ بن سکتی ہیں اور ہم اپنی تحقیق کو ان کی روشنی میں نئی سمتوں میں گامزن کر سکتے ہیں۔ بابائے اردو ان خطبات کے تعلق سے لکھتے ہیں:

”وہ ہر سال کے آخر میں ایک لکچر دیتا تھا جس میں وہ سال کے ادبی ارتقاء پر تبصرہ کرتا تھا یعنی اس سال ہندوستانی اور ہندی میں کون کون سے نئے اخبار یا رسالے جاری ہوئے، کتنے جدید مطبع قائم ہوئے، کن کن مصنفین نے ادب میں انماض کیا۔ یہ تمام معلومات وہ مختلف ذرائع سے اور خصوصاً ہندوستان کے ہمدیداروں کے توسط سے بذریعہ خط و کتابت برابر حاصل کرتا رہتا تھا“

گارساں دتاسی کا یہ ادبی جائزہ کئی حیثیتوں سے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ بابائے اردو کے کہنے کے مطابق :

”وہ صرف نام گمانے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ یہ تبصرہ ایک طرح کی تنقیدی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ وہ ساتھ ساتھ ہر کتاب اور اخبار اور رسالے کی حقیقت اور قدر و قیمت بھی بیان کرتا جاتا ہے اور مصنفین کے حالات اور مساعی کا بھی ذکر کرتا ہے۔ مختلف ادبی مباحث کے ضمن میں وہ بعض اوقات ملک کے سیاسی اور مادی حالات کا تذکرہ بھی خاص انداز سے کرتا ہے ان میں ہمیں بعض باتیں ایسی نظر آئیں گی جن سے اس وقت کی دوسری کتابیں اور سارے نثریں خالی ہیں“

جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے دکنی ادب پر جتنا کام ہو رہا تھا اس کا حال سوائے

دہاسی کے خطبات کے کسی اور ذریعے سے معلوم نہیں ہوتا۔ انیسویں صدی میں دکنی ادب کی معلومات کا واحد ذریعہ یہی خطبات ہیں۔ ڈاکٹر نور ان خطبات کی تاریخی اہمیت کے بارے میں لکھتے ہیں:-

”دہاسی کے یہ خطبات تاریخی حیثیت سے بے حد قیمتی ہیں ان سے ہندوستانی زبان و ادب کی سن دار سالانہ ترقی محفوظ ہو گئی ہے اور محققین کے لیے ایک تہایت مفید مواد حاصل ہو گیا ہے“

بابائے اردو نے ان خطبات کے مقدمہ میں دہاسی کے علمی انہماک کو بڑے خوب صورت انداز میں پیش کیا ہے وہ لکھتے ہیں :

”اس کا یہ کارنامہ اس قدر واقع ہے کہ وہ ہماری زبان کی تاریخ میں ہمیشہ زندہ رہے گا۔ ایک لمحے کے لیے سوچیے اور دیکھیے یہ منظر کس قدر دلچسپ اور عجیب ہے کہ ایک بوڑھا فراموشی ہندوستانی سے کلے کو سول دور پیرس کی یونیورسٹی میں اپنے یورپین شاگردوں کو ہندوستانی زبان پر بڑے جوش اور شوق سے کچر دے رہا ہے اپنی فرصت کا سارا وقت اسی زبان کی تحقیق میں صرف کرتا ہے۔ ایک ایک کتاب ایک ایک اخبار اور رسالے کا حال پوچھتا ہے۔ قلمی نسخوں کی نقلیں منگواتا ہے، ان کی تصحیح کرتا ہے۔ مرتب کروا کے چھپواتا ہے۔“

پھر حال دہاسی اردو ادب کا وہ پہلا محقق ہے جس نے دکنی ادب کی نہ صرف قدر قیمت پہچانی بلکہ اس کو مدون اور مرتب کر کے آنے والوں کے لیے ایک ایسی شمع روشن کر دی جس کی روشنی میں دکنی ادب یا اردو قديم کی تحقیق کا لازوال

سلسلہ شروع ہوا۔ اگر ہم یہ کہیں کہ بابائے اردو مولوی عبدالحق اور ڈاکٹر رحمتی الدین قادری زور نے دکنی ادب کی تحقیق اور تدوین کے جو حیرانگہ روشن کئے ہیں وہ دتاسی کی تحقیقی کاوش سے منفرد ہیں تو یہ بات شاید غلط نہ ہوگی کیونکہ ڈاکٹر زور دتاسی کے تحقیقی کارناموں سے قیام یورپ کے زمانے سے واقف ہوئے تھے اور انہوں نے دتاسی پر ۱۹۳۱ء میں اپنی کتاب شائع کی تھی۔ اسی زمانے میں بابائے اردو بھی دتاسی سے واقف ہوئے تھے اور انہوں نے دتاسی کے خطبات اپنے رسالے اردو میں شائع کرنے شروع کیے تھے ۱۹۳۵ء میں یہ خطبات کتابی صورت میں شائع ہوئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دتاسی سے مکمل تعارف کے بعد ہی دکنی ادب کی تحقیق اور تدوین کا سلسلہ شروع ہوا۔ کیونکہ ۱۹۳۲ء میں ہی دکنی ادب کی تحقیق اور تدوین کا سلسلہ بابائے اردو نے شروع کیا تھا۔ دتاسی اس طرح دکنی ادب کا پہلا محقق ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے دتاسی میر کارواں کی حیثیت سے یہ کہتا ہوا آج بھی ہماری رہبری کر رہا ہے ۔

میں اکیلا ہی چلا تھا جانب منزل  
لوگ ساتھ آتے گئے اور کارواں بنتا گیا

